

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

VOLUME IV

1948

NUMÉRO 1

ÉDITIONS DE L'UNIVERSITÉ LAVAL
QUÉBEC, CANADA

NOS COLLABORATEURS

M. L'ABBÉ ANTHONY DURAND, docteur en philosophie de Laval, est professeur au Grand Séminaire St-Pierre, London, Ont.

M. L'ABBÉ CHARLES HOLLENCAMP, docteur en philosophie et en théologie, enseigne au Grand Séminaire Ste-Marie à Cincinnati, Ohio.

LE R. F. CLÉMENT LOCKQUELL, F.E.C. est docteur en philosophie de Laval et professeur à l'Université Laval.

M. JACQUES DE MONLÉON, licencié en philosophie - lettres de la Sorbonne, professeur à l'Institut Catholique de Paris, enseigne présentement à la faculté de Philosophie de l'Université Laval.

LE R. P. THOMAS PHILIPPE, O.P., maître en théologie, est régent des études au Collège dominicain du Saulchoir.

M. W. R. THOMPSON, directeur de l'Imperial Parasite Service, Ottawa, Ontario, est docteur en philosophie et en sciences naturelles.

M. L'ABBÉ R. VERNEAUX, docteur en philosophie, est professeur à l'Institut Catholique de Paris.

M. AUGUSTE VIATTE, docteur ès lettres (Sorbonne) et docteur en philosophie (Fribourg), est professeur de littérature française à l'Université Laval.

SOMMAIRE

1. R. VERNEAUX.—Vues cavalières sur l'existentialisme.....	9
2. CLÉMENT LOCKQUELL, F.E.C.—La sagesse d'Hésiode.....	27
3. W. R. THOMPSON.—L'évolution des êtres vivants.....	37
4. THOMAS PHILIPPE, O.P.—Des Ressources incomparables de la Maternité divine.....	49
5. CHARLES HOLLENCAMP.— <i>Causa causarum</i>	77
6. ANTHONY DURAND.—Shelley on the Nature of Poetry.....	110

QUODLIBETA :

1. AUGUSTE VIATTE.—L' <i>Apologie</i> de Pascal d'après les plus récents travaux critiques.....	159
2. JACQUES DE MONLÉON.—Pour la Faculté de Philosophie.....	166
SOMMAIRE DES REVUES.....	169

Vues cavalières sur l'existentialisme

L'existentialisme est actuellement en France la philosophie «à la mode»: tout le monde en parle, comme on parlait de Bergson dans les années 1900-1910, ou de Freud dans les années 1920-1930. Il y a dans ce phénomène une part de snobisme, mais il y a aussi quelque chose de plus authentique, car il est assez normal qu'une philosophie de l'angoisse et du désespoir trouve un écho profond dans les cœurs, et soit accordée avec la période troublée que traverse le monde.

Mais si l'existentialisme n'a conquis le public français que depuis 1940, il remonte en réalité beaucoup plus haut. On pourrait même soutenir, sans paradoxe, que sa source première est la Bible: des livres comme *Job* ou l'*Ecclésiaste* offrent une vue très sombre de la vie humaine, et d'une façon plus générale, ce que les deux Testaments apportent au monde, ce ne sont pas les spéculations abstraites, un «système» logique, mais une doctrine de *vie*, fondée sur le témoignage d'hommes qui ont vu Dieu, à qui Dieu a parlé. Il y a dans l'Écriture un «esprit» qu'on peut dire «existential» en un sens large mais très vrai, et qui imprègne toute la pensée chrétienne.—Mais parmi les grands docteurs chrétiens, c'est saint Augustin qui présente sans doute les traits les plus accusés d'existentialisme. N'a-t-il pas écrit des *Confessions*, et surtout n'a-t-il pas formulé le thème de l'inquiétude humaine: *irrequietum cor...*? Plus près de nous, Pascal est le précurseur direct de l'existentialisme moderne, car il met au centre de ses préoccupations l'homme comme individu concret, existant, et il décrit d'une façon pénétrante l'angoisse de sa condition présente, la «misère de l'homme sans Dieu».

Cependant nous sommes encore loin de compte. Comme Ecole proprement dite, l'existentialisme est d'origine récente; il s'est constitué en *réaction contre le rationalisme* et l'idéalisme absolus de Hegel. Nous voudrions esquisser d'abord sa *généalogie*, puis indiquer quelques-uns de ses *thèmes* principaux, enfin conclure par un essai de *jugement*.

I. GÉNÉALOGIE DE L'EXISTENTIALISME

Le père de l'Ecole existentialiste, pourrait-on dire, est Kierkegaard; le *pédagogue* en est Husserl. L'existentialisme contemporain naît de la rencontre entre la «doctrine de l'existence» telle qu'elle fut inaugurée par Kierkegaard, et de la «phénoménologie» telle qu'elle a été conçue par Husserl. En d'autres termes encore, Kierkegaard apporte le *fonds*, les idées directrices, et Husserl la *méthode* ou la forme philosophique.

1. Kierkegaard

Kierkegaard n'est pas un philosophe; sa personnalité est si complexe qu'elle échappe à tous les cadres où l'on voudrait l'enfermer. Il est à la fois littérateur, psychologue, moraliste, philosophe, théologien et mystique. C'est, disons, un *penseur*, une sorte de Pascal protestant, terriblement bavard, mais dont l'œuvre est traversée d'éclairs et d'intuitions géniales.

Retenons de sa pensée trois traits seulement.

D'abord, une *critique* acérée de Hegel et plus généralement de la Raison, car Hegel incarne, pour ainsi dire, à ses yeux la Raison. Or pour Kierkegaard le système hégélien est absolument vain: c'est un magnifique palais d'idées, mais il n'a aucune valeur réelle.

Hegel veut tout réduire à l'*immanence*, concilier, unifier toutes choses au sein du «Savoir absolu». Mais justement, dit Kierkegaard, «l'existence est ce qui sépare», ce qui rend les choses extérieures les unes aux autres, chacune étant close dans son individualité, et ce qui les pose «en soi», hors de l'esprit. Il ne peut donc y avoir de Système de l'existence.

D'autre part, Hegel veut comprendre, *penser* l'univers. Mais la pensée abstraite, par définition, par nature, fait abstraction de l'existence et de tous les caractères concrets des choses; elle se meut dans un monde d'essences, elle reste cantonnée dans la sphère de la possibilité. Il est donc impossible de penser le réel, l'individuel comme tel; il y a, dit Kierkegaard, «lutte à mort entre la pensée et l'existence».

Enfin, Hegel veut élaborer une science *objective* et désintéressée. Mais il n'est pas possible de faire abstraction du *penseur*, de l'individu réel sans lequel il n'y aurait pas de pensée abstraite ni de système. «M. le Professeur est distrait»; n'est-ce pas risible? A force de spéculer sur le monde, il oublie d'exister. Mais pour un homme, le suprême intérêt est au contraire d'exister.

Cette critique nous condamne-t-elle à cesser de penser? Pas le moins du monde. Elle signifie seulement que l'homme doit commencer par *se connaître lui-même*, s'appliquer d'abord et avant tout à savoir ce que c'est qu'être homme, exister humainement. Cet effort de l'homme pour se connaître, Kierkegaard l'appelle la «pensée subjective»; c'est une *réflexion concrète* de l'individu sur lui-même, visant à dégager les traits fondamentaux de la condition humaine. Quels sont-ils?

D'abord, chaque homme est *unique*, strictement original, puisqu'il est un «individu». Et sa personnalité est *secrète*, incommunicable, car aucun effort d'expression ne peut épuiser la richesse et la complexité d'un cœur d'homme. D'autre part, l'existence humaine est un *devenir*: l'homme n'est pas, à proprement parler, il *devient*; sa devise pourrait être, selon le mot de Goethe: «Deviens ce que tu es», car chacun doit se conquérir soi-même; conquérir son humanité et sa personnalité. C'est dire aussi que l'homme est *libre*, et ce trait est sans doute le plus profond. Nos choix sont impré-

visibles, inexplicables par logique et raisonnement; chacun s'engage tout entier dans ses décisions et en définitive *se choisit* lui-même en choisissant son existence.

De tout cela résulte que l'homme est *angoissé*; tout homme l'est dans une certaine mesure, même le plus léger ou le plus heureux. Car il est seul, solitaire; son être s'écoule, lui échappe; et il se sent responsable à tout moment de son existence. C'est ce que Hegel appelait l'état de la «conscience malheureuse», mais il croyait que c'est un stade dépassé par le mouvement de l'Esprit. Kierkegaard au contraire montre que c'est l'état naturel, irrémédiable, de l'homme.

Nous arrivons ainsi au point central de la pensée de Kierkegaard: la doctrine des *stades*, ou mieux des *sphères d'existence*. Elle est toute proche de la doctrine pascalienne des trois Ordres.

L'homme peut vivre sur différents plans. Le plus bas est le plan *esthétique* qui consiste en une vie de *jouissance*. L'esthète, le dilettante, est «léger»; il refuse de s'engager dans aucune tâche sérieuse; il vit à la superficie des choses et de lui-même; sa devise est celle d'Horace: *Carpe diem*.—Le second est le plan *éthique*: c'est une vie sérieuse, tout entière soumise au *devoir*, et l'homme y trouve la paix de la bonne conscience.—Mais il y a un plan supérieur encore: le plan *religieux*. L'on y entre par la *foi*, qui est le sacrifice de la raison devant l'Absurde: *Credo quia absurdum*. Le chrétien vit en présence de Dieu, «devant Dieu», et par là même il se trouve, il se reconnaît *pécheur*, mais il est entraîné dans une ascension spirituelle infinie dont le ressort est l'amour.

Entre les trois sphères, il n'y a pas de passage logique, pas de «médiation», il faut *sauter* de l'une à l'autre par une décision absolument libre. Cependant il est possible de préparer le saut, dans les sphères intérieures, par une sorte de dialectique négative, non pas logique, certes, mais existentielle. L'*ironie* conduit l'esthète au *désespoir* en lui faisant prendre conscience de son insatisfaction et même de son dégoût pour les plaisirs auxquels il s'attache. L'*humour* vise à inquiéter l'homme de devoir en lui montrant que la morale ne règle pas tout et n'est pas la perfection suprême de la vie humaine. Mais cela fait, chacun est laissé à sa liberté et à sa responsabilité. Le dilettante peut se fixer dans son désespoir; l'homme de devoir peut mettre la paix de sa conscience au-dessus de la perfection spirituelle. Ils se perdent alors, en connaissance de cause, parce qu'ils le veulent.

Mais Kierkegaard, pour sa part, a traversé dans sa jeunesse les deux premières sphères et s'est engagé dans l'effort infini pour *devenir chrétien*.

Ce sont là de grands thèmes, que Kierkegaard développe et orchestre de mille manières. Mais pour qu'ils donnent naissance à une *philosophie*, il faut les repenser selon une méthode rigoureuse. C'a été l'œuvre de Husserl que de la proposer sous le nom de *phénoménologie*.

2. Husserl

L'ambition de Husserl n'a rien d'existentialiste, elle est purement spéculative: c'est de fonder la philosophie comme «science exacte», c'est-à-dire de lui donner des principes absolus, apodictiques. Pour cela il reprend à son compte le *doute méthodique* de Descartes, en l'appliquant seulement d'une façon plus rigoureuse. C'est ce qu'il appelle la «réduction phénoménologique». Il est ainsi conduit à mettre entre parenthèses le monde et toutes les sciences qui s'y rapportent; plus encore: l'homme lui-même en tant qu'élément du monde, c'est-à-dire comme «moi empirique», et toutes les sciences aussi qui le prennent pour objet.

Que reste-t-il alors? L'*ego*, d'abord, la conscience, non pas empirique, bien sûr, mais *pure*, le sujet de la connaissance en tant que tel. Mais la conscience n'est jamais vide, elle *visé* toujours un objet, quelque chose qui lui apparaît, un phénomène. Le *cogito* doit donc se développer, non pas comme le voulait Descartes, en *cogito ergo sum*, ce qui ramène l'*ego* dans le plan empirique ou mondain, mais en *ego cogito cogitatum*. C'est ce que Husserl appelle «le flux pur du vécu», et il donne pour tâche unique à la phénoménologie de *décrire*, éclaircir, révéler, ce donné primitif irréductible.

La phénoménologie comportera donc une *analyse de l'ego*: qu'est-ce qu'être conscient, être pour soi? Ensuite, une analyse des visées ou *intentions* de la conscience et des objets qu'elles suscitent: qu'est-ce que percevoir, imaginer, désirer, etc., et corrélativement qu'est-ce que le perçu, l'imaginaire, le désirable, etc.? Enfin, une analyse des choses elles-mêmes telles qu'elles se présentent à la conscience, telles qu'elles *sont pour* la conscience, autrement dit des *phénomènes*. On s'engage ainsi dans un travail infini qui commence par décrire les «essences formelles», c'est-à-dire les caractères les plus généraux des phénomènes, pour descendre peu à peu dans le concret et déboucher dans la littérature.

Husserl a laissé en mourant une centaine de volumes manuscrits (qui sont recueillis à la bibliothèque de Louvain); rien d'étonnant à cela: la tâche de la phénoménologie est absolument sans fin car les phénomènes qui se présentent à une conscience sont innombrables et chaque conscience doit faire le travail pour elle-même.

3. L'Ecole existentialiste

L'Ecole existentialiste résulte de la jonction entre la doctrine de Kierkegaard et la méthode de Husserl. Mais une Ecole n'est, après tout, qu'un genre, une abstraction. Si l'on y regarde de plus près, on ne peut éviter de distinguer d'emblée plusieurs *courants*. Deux sont principaux, qu'on peut appeler la *droite* et la *gauche*, ou encore, en reprenant un jeu de mots lancé par Heidegger, la philosophie *existentielle* et la philosophie *existentielle*.

Ce qui les distingue, au fond, c'est la position prise par rapport à Dieu. La gauche est *athée*, la droite est *chrétienne* ou tout au moins *théiste*. On sent tout de suite que cela fera une différence considérable dans la description de l'homme. D'un côté, l'homme est abandonné à lui-même, laissé dans un splendide ou plutôt horrible isolement; l'absurdité est la loi de son existence, et l'existentialisme aboutit à un pessimisme absolu. De l'autre côté, l'expérience humaine rencontre Dieu; l'absurde est pour ainsi dire exorcisé, et si un optimisme absolu ne règne pas pour autant, du moins le pessimisme est-il exclu.

La gauche existentialiste a pour chefs, en Allemagne Martin Heidegger, et en France Jean-Paul Sartre qui est en étroite dépendance du premier. La droite a pour chefs, en Allemagne Karl Jaspers, et en France Gabriel Marcel, dont les doctrines sont apparentées mais entre qui ne règne aucun lien de dépendance. Tous sont encore vivants et n'ont donc pas dit leur dernier mot.

Nous allons maintenant présenter une vue très sommaire de chacun en nous appuyant sur leurs œuvres fondamentales qui sont: pour Heidegger *Sein und Zeit* (1927), pour Jaspers les trois volumes de sa *Philosophie* (1932), pour Sartre *L'Être et le Néant* (1942), et pour Marcel le *Journal Métaphysique* (1927).

II. THÈMES PRINCIPAUX DE L'EXISTENTIALISME

L'apparition de l'existentialisme dans un pays semble liée à une période de *crise* politique, économique et sociale. En Allemagne, le mouvement a pris naissance au sein du chaos qui a suivi la défaite de 1918; en France de même, son succès a suivi la défaite de 1940. Mais les conditions sociales n'expliquent pas tout; l'atmosphère intellectuelle exerce une action prépondérante. En Allemagne, le terrain avait été préparé par Schopenhauer et Nietzsche, l'un professant l'*absurdité* foncière du vouloir-vivre, l'autre un «humanisme» fondé sur un *athéisme* farouche. En France, c'est Bergson qui a frayé la voie à l'existentialisme par sa philosophie de l'*intuition*.

1. Maîtres allemands

a) *Heidegger*.—Le but de Heidegger est de constituer une *ontologie* générale, de révéler, comme il dit, le *sens de l'être*, de répondre à la question complètement négligée par les philosophes classiques: qu'est-ce qu'exister? Mais pour cela, il convient d'analyser d'abord l'être qui est à notre portée, l'*être humain* (*Dasein*) car c'est le seul être qui soit capable de réfléchir et de s'interroger sur son être. La première partie de *Sein und Zeit*, la seule qui soit publiée à ce jour, se livre à ce travail préliminaire.

Il faut distinguer avant tout, selon Heidegger, deux types d'existence: l'existence *banale* et l'existence *authentique*. Dans la première, l'homme

n'est qu'un numéro interchangeable, une sorte d'automate sans personnalité (das Man), son être se réduit à sa fonction sociale; il vit dans un monde domestiqué, les choses sont pour lui des instruments, des ustensiles, et il est dominé par le souci du pain quotidien. Il *vit* mais il *n'existe* pas.

L'accès à l'existence authentique se fait par l'*angoisse*. Tous les hommes sont angoissés, mais la plupart refusent d'en prendre conscience; ils se la dissimulent, la repoussent, et se cantonnent dans l'existence banale. Seuls les philosophes consentent à accueillir l'angoisse et les révélations qu'elle apporte.

Que nous révèle donc l'angoisse? La condition humaine, l'être de l'homme, non pas sous une forme abstraite et conceptuelle, mais concrètement, par une sorte d'*expérience métaphysique*. Considérons seulement quatre traits de l'existence humaine authentique.

La *déréliction*, d'abord. Exister, c'est être au monde. L'homme est «jeté dans le monde» par sa naissance, plongé dès son premier instant dans un monde hostile, écrasant, menaçant, et il s'y trouve «abandonné». Mais il faut bien remarquer que c'est notre présence dans le monde qui fait qu'il y a un monde adverse. Car l'homme ne crée pas le monde, certes, mais il lui donne un *sens*, il le transforme d'*existant brut* (Seiendes) en *être* (Sein) par ses projets qui rencontrent la résistance des choses. Et pourquoi sommes-nous au monde? Il n'y a pas de raison; c'est inexplicable, injustifiable, absurde. C'est un pur *fait*, une sorte de «péché originel», non pas moral mais ontologique, qui revient à ceci que l'être de l'homme est *fini* et *contingent*.

En second lieu, la *mort*. Ce n'est pas seulement le dernier moment, le terme de la vie, un événement biologique, c'est une structure permanente de notre être. L'homme est un être destiné à mourir, un *être mourant*. La mort consiste en une restriction progressive de nos possibilités; au moment où la somme est achevée, où est fixé le total de nos possibilités, notre existence même est supprimée. Pas de remplacement, pas de remède, pas de raison non plus. La mort est le triomphe du fait brutal sur nos projets. La seule attitude digne est la résignation, la libre acceptation du destin. Ainsi l'existence authentique se développe constamment *sub specie mortis*.

La *temporalité*, ou l'historicité, est un autre caractère de l'être humain. Il ne faut pas dire, comme on le fait ordinairement, que notre vie s'écoule, se déroule dans le temps. Il faut dire que l'homme *se temporalise*, car c'est nous qui faisons notre temps; la temporalité est notre manière d'exister: c'est une existence dispersée, *extatique*. De fait l'homme est littéralement «hors de soi». Il est *dans l'avenir*, «en avant de soi», car il anticipe sans cesse sur le présent par ses projets. Et il est *dans le passé*, «en arrière de soi», par cette partie de lui-même qu'il ne peut plus changer, qui est tombée dans le domaine des faits. La temporalité est donc une double *extase*, qui se fonde sur le présent où l'homme *se fait* lui-même.

La *liberté* est le fonds de l'être humain. Elle s'appuie toujours sur une *situation* donnée, qui est un fait et qu'on ne peut pas changer. Mais elle consiste à *transcender*, dépasser, la situation où nous nous trouvons soit en l'acceptant soit en la refusant. Elle ne disparaît qu'à la mort qui justement consiste à supprimer toute possibilité. D'autre part, c'est la liberté qui fonde l'*essence* de l'homme; cela signifie que chacun se fait librement et n'est rien d'autre que ce qu'il s'est fait. Il y a là une responsabilité écrasante. Nous sommes responsables non seulement de nos *actes* mais de notre *être*. Et plus largement encore nous sommes responsables du *monde*, en raison des projets que nous faisons et qui lui donnent son sens, car ce que le monde nous apporte dépend de ce que nous lui demandons.

La doctrine de Heidegger apparaît donc centrée sur le caractère fini et contingent de l'être humain. Mais comme la créature est considérée seule, coupée de son Créateur, tout est absurde, en définitive; l'homme se trouve absolument libre, mais livré à l'angoisse de son néant.

b) *Jaspers*.—Avec Jaspers, les perspectives changent notablement, car il est sinon chrétien, du moins théiste, et plus fidèle que Heidegger à l'inspiration de Kierkegaard. Mais il est aussi plus *radical* que Heidegger dans son existentialisme. Il n'ambitionne pas d'aller au delà de l'existence humaine, et même en ce domaine il juge que la description est toujours inadéquate. La philosophie consiste à *être*, non pas à *parler de l'être*.

Jaspers part de *mon être dans sa situation concrète*, car personne ne peut s'en affranchir et se placer dans une perspective impersonnelle. Il y a au fond de tous les systèmes une «illusion» qui réduit à néant leur prétention de comprendre et d'expliquer l'univers d'une façon objective, leur seule vérité est d'exprimer *la personnalité* du philosophe qui les a conçus. Le but de tout l'effort philosophique, pour Jaspers, est seulement d'*éclaircir* «l'abîme de l'être-moi», et par là d'accéder à la Transcendance, c'est-à-dire à l'existence absolue.

Le point de départ est donc l'*ego*, une sorte de *cogito*, mais plus profond que celui de Descartes qui se bornait à poser la pensée. Plutôt que *cogito*, mieux vaudrait dire *sum*, car c'est le texte de base, le texte unique de la réflexion philosophique.—Mais tout de suite il faut distinguer deux types d'être: l'homme comme partie de l'univers, comme *objet* (*Dasein*) et le *moi* en tant que tel (*Existenz*) qui n'est pas un objet, même pour lui-même, ni d'ailleurs un «sujet» au sens ordinaire du mot, le sujet connaissant de l'idéalisme. Qu'est-ce donc que le moi?

Le moi est un *acte*, un jaillissement d'être; il ne peut être représenté par des concepts ni exprimé par des mots, «il se dérobe à tout savoir déterminé». Mais il est donné par une *expérience* intime et primitive. La philosophie a pour but non pas de le décrire puisque c'est impossible, mais d'aider chaque homme à l'*éprouver*.

L'expérience nous révèle le moi comme *liberté*, car c'est même chose de dire qu'il est acte et qu'il est liberté: il jaillit, il se pose, il est un com-

mencement absolu.—Le problème de la liberté est donc un faux problème, car on n'a pas à démontrer ce qu'on éprouve en soi-même, et du reste pour pouvoir poser le problème il faut savoir déjà ce que c'est que la liberté, et donc l'avoir expérimentée. Mais aussi la liberté est inexplicable: l'acte par lequel j'existe, je suis moi, n'a ni cause ni raison.

La liberté est le principe du développement de l'être humain. En son fond, dans le plan ontologique de l'*Existenz*, ce développement n'est pas progressif, successif, il se fait par un choix instantané, dans le moment présent, qui est riche d'éternité. Mais il se manifeste, dans le plan empirique du *Dasein*, par une succession de phases. Les deux termes sont également nécessaires: sans le premier, l'homme ne serait qu'un anneau dans l'enchaînement des événements du monde, il ne se développerait pas; sans le second, il serait immobile en lui-même, il ne se développerait pas. L'existence humaine est en quelque sorte une *tension* entre deux pôles: elle s'enracine dans l'éternité et s'épanouit dans le temps.

Maintenant, le moi ne se réalise pas isolément, il n'est pas une «monade»; chacun a besoin pour être lui-même de *communiquer* avec d'autres moi. Il ne s'agit pas là des relations superficielles et extérieures qui s'établissent dans la vie de société et qui tendent à effacer les différences entre les individus. Il s'agit d'une *relation ontologique* unissant des moi irréductibles. Or cette relation est *l'amour*. Dans l'amour, en effet, chacun se donne à l'autre et respecte l'originalité, la liberté de l'autre. Ainsi, le nous précède et fonde le je et le tu.

Enfin, dans l'acte de liberté nous percevons obscurément la «Transcendance». Qu'est-ce à dire? La Transcendance, c'est Dieu. Mais non pas le Dieu traditionnel, qui se démontre par la raison comme cause première et n'est qu'un «objet». C'est Dieu en tant qu'*existence absolue*, au delà de tout concept, l'Autre, le Bien des mystiques et de la théologie négative. Et nous ne le percevons que comme une limite, au sens mathématique du mot, comme le terme vers lequel nous tendons sans pouvoir l'atteindre jamais. En effet dans l'acte de liberté le moi cherche son accomplissement; mais il ne l'atteint jamais, personne ne se réalise parfaitement. Ainsi, le moi s'*oriente vers* une existence absolue qui le dépasse infiniment, qui le *transcende*. Dans ses échecs mêmes, il «déchiffre» la présence de Dieu, il perçoit Dieu même, mais en négatif, comme abîme, «néant» de toutes choses finies.

Ainsi, la philosophie de Jaspers s'achève dans le silence. Ayant exclu la raison, elle est pure *expérience*. Mais le mérite de Jaspers est d'avoir vu que la plus profonde des expériences humaines est celle des mystiques.

2. Maîtres français

a) *Sartre*.—Nous commencerons par lui pour respecter la symétrie de l'exposé, bien qu'il soit très postérieur à Marcel. Son rôle a été d'importer en France et d'exploiter la doctrine de Heidegger. Non sans origi-

nalité, d'ailleurs. D'abord, Sartre professe formellement l'*athéisme*, alors que Heidegger ne posait pas le problème de Dieu. Ensuite, il écarte le thème de la *mort* parce que nous n'en avons aucune expérience directe en dehors de la temporalité. Enfin, il approfondit plus que Heidegger la nature de la *conscience*. Au total, c'est un *système* très solidement charpenté qui consiste à voir toutes choses en négatif.

Le point de départ est la découverte de l'*existence* comme *contingente*. C'est l'entrée dans l'ontologie. Elle se fait par une expérience très spéciale, une sorte d'intuition que Sartre appelle la *nausée*. Voici une racine à mes pieds, elle existe, c'est un absolu; mais elle n'est pas nécessaire, son existence est irrationnelle, injustifiable par logique, disons donc qu'elle est «absurde» ou qu'elle est «de trop». Et cela est valable pour tout existant donné dans notre expérience, y compris nous-mêmes.

Maintenant, il faut distinguer deux types d'être: l'être des choses et l'être humain; Sartre les appelle l'être *en soi* et l'être *pour soi*. Ce qui caractérise l'*en soi*, c'est qu'«il coïncide avec lui-même», il est ce qu'il est, simplement. Le *pour soi*, la conscience, est caractérisé par le fait qu'«il se distingue de soi-même», il se dédouble, puisqu'*il se connaît*; il n'est pas lui-même. Et par quoi est-il ainsi séparé de lui-même? Par *rien* de réel, par du néant. Ainsi, ce qui fait l'être de l'homme, c'est le néant qu'il porte, qu'il «sécère» au sein de son être. De l'*en soi*, il n'y a rien à dire, c'est une identité pure. L'analyse ontologique ne peut s'appliquer qu'au *pour soi*. Qu'y trouve-t-elle?

Le trait fondamental est celui-ci. Le *pour soi*, séparé de lui-même, cherche à coïncider avec lui-même, à conquérir l'identité parfaite, donc à devenir *en soi*, mais sans perdre pour autant sa conscience, donc sans cesser d'être *pour soi*. En d'autres termes, l'homme cherche à devenir Dieu; tous ses efforts tendent à ce but. Mais c'est impossible, contradictoire, car un être ne peut être à la fois *en soi*, et *pour soi*. Donc l'homme est dans un état de *malheur* irrémédiable et tous ses efforts sont voués à l'*échec*. En d'autres termes, l'homme se sent fini et contingent; il veut devenir infini et nécessaire par ses propres moyens; mais ce n'est pas possible et il échoue nécessairement.

Le second thème capital de Sartre est la *liberté*. «L'homme, dit-il, est condamné à être libre». Cela signifie que l'homme n'est pas une chose, mais un sujet; il n'a pas une nature définie d'avance, une essence toute faite, il se fait en agissant. Car d'abord ses choix ne sont pas prédéterminés. Sans doute il se trouve toujours dans une situation déterminée; mais toute situation n'est qu'un point de départ; la liberté consiste à la «dépasser» en choisissant une possibilité parmi toutes celles qui s'offrent. Et d'autre part, la liberté n'est pas non plus limitée par un code de règles objectives qui s'imposeraient à l'homme du dehors: pas d'«impératifs» émanés de la Raison, car la Raison n'existe pas en dehors des individus; pas de «commandements de Dieu» non plus, car Dieu n'existe pas: il devrait être à la fois *en soi* et *pour soi*, ce qui est contradictoire. Ainsi,

l'homme est absolument libre. Il est le *fondement des valeurs*, c'est-à-dire qu'il crée lui-même, librement, ses valeurs, les buts qu'il poursuit, par l'acte de les choisir comme idéals à réaliser. Le premier précepte, le seul précepte, de la morale de Sartre est précisément: «Sois libre, n'abdique en aucun cas ta liberté».

Relevons enfin la théorie de l'*être pour autrui*. Sartre part de l'expérience commune: se sentir *regardé*; cela engendre un sentiment de honte. Pourquoi? Parce que le regard me révèle autrui comme *pour soi*, et devant lui je ne suis plus moi-même qu'une simple chose, un *objet*. Si je regarde à mon tour celui qui me regarde, alors il y a *lutte* de deux consciences, de deux libertés, chacune cherchant à nier l'autre.—L'amour va-t-il réconcilier les adversaires? Non, car il oscille entre deux extrêmes, qui sont des perversions: le *masochisme*, d'une part, qui consiste à se faire chose, jouet, entre les mains d'autrui, et le *sadisme*, d'autre part, qui consiste à réduire l'autre à l'état de chose. Dans aucun des deux cas, du reste, la tendance n'arrive à son terme car ce serait la mort pure et simple de l'un des «amants». Ainsi, une société n'est possible que si elle se fonde sur le respect absolu de la liberté d'autrui.

Mais sera-ce encore une société, ne sera-ce pas plutôt l'anarchie? Il semble que la philosophie de Sartre, en tout domaine, aboutisse à l'échec et au néant.

b) *Marcel*.—G. Marcel représente en France un existentialisme franchement chrétien et même catholique. Il est existentialiste parce qu'il refuse de construire un système philosophique rationnel, logique, et se borne à réfléchir d'une façon concrète sur l'expérience humaine. Mais il n'est pas pour autant «empiriste», au sens classique du mot, car pour lui l'expérience, ou du moins certaines expériences, ont un «poids ontologique» et nous donnent accès au «mystère de l'être».

A la base de sa philosophie, Marcel place deux distinctions capitales. Distinction, d'abord, entre *être* et *avoir*. Ce sont deux catégories irréductibles. En fait, l'homme est souvent tenté de s'identifier à ce qu'il a; mais alors, littéralement, il se perd, car la catégorie de l'*avoir* ne vaut que pour l'ordre matériel, de sorte que l'homme en arrive à réduire sa personnalité à son corps, ou pis même aux choses qu'il possède. *Etre*, au contraire, pour l'homme, c'est *exister* comme *sujet* libre, «incarné», certes, mais non pas matériel.

Il faut ensuite distinguer le *problème* et le *mystère*. Un problème est objectif; il comporte des données et une inconnue; il peut être résolu par une technique appropriée. Un mystère n'est pas, comme on le croit souvent, un problème insoluble, c'est tout autre chose: «un problème qui empiète sur ses propres données», c'est-à-dire qui n'est pas purement objectif mais implique le sujet même qui se le pose, et où tout est donné, en un sens, mais en même temps tout reste à découvrir. Un mystère ne peut donc être «résolu», il peut être seulement «reconnu» et révélé. Or l'être n'est pas un

problème, c'est un mystère; la philosophie ne peut ni le déduire, ni le comprendre, mais seulement s'en approcher par des expériences concrètes.

Or selon Marcel, la principale expérience qui nous révèle l'être, c'est l'*engagement*: promesse, serment, vœu, et la *fidélité* à l'engagement pris.

Il faut bien remarquer d'abord qu'il y a un paradoxe à engager son avenir, car on n'en est pas maître. On ne peut promettre de rester toujours dans les mêmes *sentiments*, car il est certain au contraire qu'on changera; et si l'on promet d'*agir* d'une certaine manière bien qu'on ait changé de dispositions, ce sera un manque de sincérité insupportable. Comment donc puis-je engager mon avenir?

Cela n'est possible que si mon *être* est au delà des phénomènes psychologiques changeants, plus profond que le courant de la conscience, disons *méta-psychique*, ou ontologique. Je suis donc principe d'actes dont je me reconnais l'auteur, je suis un *sujet* et un sujet libre, car l'engagement n'a de sens que si je puis refuser, ou même trahir à tout moment ma promesse. L'engagement est donc l'acte par lequel on ramasse, pour ainsi dire, sa personnalité en un instant plénier, éternel, pour la *donner* d'un seul coup. A qui?

A une autre *personne*; c'est la seconde révélation que nous apporte l'engagement. Car on ne s'engage pas envers des choses, ni même envers soi-même, ni envers un individu anonyme, *on* ou *lui*, mais envers un autre *je*, un *tu*. Autrement dit, l'engagement est une relation de personne à personne; c'est un acte par lequel on pose les deux termes comme sujet, *je* et *tu*, en présence mutuelle. On se donne à autrui, on lui fait «*crédit*», on reconnaît qu'il a des droits sur nous, et on se rend «*disponible*» à son appel. C'est donc un acte d'*amour* et de *générosité*, et il établit une *communication*, non pas abstraite et intellectuelle, mais concrète, existentielle, entre deux personnes. *Je* et *tu* se fondent sur le *nous*.

L'engagement pris, il reste à le tenir. Or la *fidélité* n'est pas inertie mais activité. Ce n'est pas le simple prolongement d'un mouvement en vertu de la vitesse acquisé, c'est une spontanéité, toujours nouvelle et originale, puisque les circonstances et nous-mêmes sommes destinés à changer. La *fidélité* est donc *créatrice*; elle approfondit la personnalité puisque celle-ci s'affirme et se maintient au-dessus de tout changement; elle construit une vie une et cohérente malgré toutes les tentations de dispersion.

Ces vues se vérifient dans tous les cas où un homme s'engage. Le mariage, par exemple, est le don réciproque, inconditionnel et absolu, d'un homme et d'une femme. C'est dire qu'il est fondé, non sur un simple contrat juridique, mais sur l'amour, et qu'il est indissoluble. Et il crée quelque chose de tout nouveau: une famille.

Mais l'engagement le plus profond est celui que l'homme prend envers Dieu par l'acte de *foi*. La *foi* n'est pas une «*opinion*», ni une adhésion purement intellectuelle, c'est un *don de soi* à Dieu, total, absolu. C'est l'acte par lequel je me mets en présence de Dieu comme personne, comme

Tu, où j'entre avec lui en relation personnelle, en communication. La foi est donc identiquement charité. Elle est aussi espérance, car Dieu apparaît au croyant comme «l'unique recours», le gardien de sa propre fidélité, «il me donne à moi-même dans la mesure où je me donne à lui».

Doctrines profondément chrétiennes, on le sent assez, qui prolongent d'une manière originale la grande tradition de saint Augustin.

III. ESSAI DE CRITIQUE

Notre exposé de l'existentialisme a été très sommaire; notre critique ne le sera pas moins. Mais encore faut-il tout de même esquisser quelques remarques sur les thèses principales que nous avons rencontrées.

D'une façon générale, on peut dire que l'existentialisme a redécouvert, remis en lumière, au *xxe* siècle, un certain nombre de vérités que l'idéalisme et le rationalisme du *xixe* siècle avaient oubliées, méconnues. Après Hegel, une réaction s'imposait. Mais comme toute réaction, celle-ci a dépassé la mesure et faussé, en les exagérant, les vérités qu'elle a retrouvées. Dressons donc une sorte de bilan.

1. Profits

a) La thèse fondamentale de la philosophie nouvelle est que l'existant échappe à la pensée *abstraite* et à la *logique*.—C'est la résurrection du vieux «problème des universaux» et il est très juste, bienfaisant même, d'affirmer contre Hegel que nos concepts ne sont jamais *adéquats au réel*, et que la nécessité logique est purement idéale.

Le concept, en effet, laisse de côté l'individualité et l'existence des choses. Mais justement il n'existe que des individus. Il y a donc une «faille», ou un «divorce» entre la pensée abstraite et le réel. Et l'on aura beau assembler des concepts, on ne rejoindra pas le réel; on l'enserme peut-être de plus près, mais son individualité échappe toujours à l'esprit. *Individuum est ineffabile*. Le contact ne se fait que par l'*expérience*.

D'autre part, l'individuel est contingent; il ne peut être déduit, il comporte une nouveauté absolument imprévisible. La science se borne à formuler des lois générales: *non datur scientia de individuo*. Et en particulier, il n'est pas possible de déduire le monde à partir de Dieu, car la création est un acte libre; de sorte que l'existence des créatures est un don gratuit, fruit d'un amour incompréhensible.

Nous admettons donc sans peine que l'être concret, l'individualité et l'existence, sont des *mystères* pour notre esprit.

b) Nous n'aurons pas plus de peine à admettre que l'homme, quant à son existence et à sa subjectivité, mérite d'être étudié parce qu'il est souverainement intéressant.

Peut-être faut-il avouer sur ce point une lacune de la philosophie «classique» qui, par désir de comprendre, a tendance à envisager l'homme comme objet et dans son essence d'animal raisonnable, plutôt que dans son individualité concrète, qui peut seulement être *décrite*. Mais cependant ce sont des thèses professées depuis toujours par les penseurs chrétiens, philosophes et théologiens, que l'existentialisme contemporain croit découvrir.

Il est très vrai, d'abord, que l'homme est un être *fini* et *contingent*: il est *ex nihilo* et comporte du néant dans son être. Il n'est pas *a se*: on peut donc dire que son existence est «gratuite» en ce sens qu'elle n'a rien de nécessaire. Et il ne peut échapper à sa condition: il ne peut absolument pas se faire Dieu, se rendre infini par ses propres efforts.

Il est très vrai, ensuite, que l'homme en ce monde n'est pas heureux: *irrequietum cor*... Sa béatitude est en Dieu, perçu intuitivement; mais ni l'intelligence ni la foi ne procurent cette vision béatifique. L'intelligence n'atteint Dieu que par le moyen de concepts abstraits, et encore ces concepts ne sont-ils pas «propres» mais seulement «analogiques». Quant à la foi, elle porte sur Dieu lui-même, dans sa vie intime, mais elle est essentiellement obscure, *per speculum et in aenigmate*, dit saint Paul.

Plus spécialement, dans l'analyse de l'être humain que présente l'existentialisme nous trouvons bon nombre de vérités qui sont d'ailleurs pour nous des lieux communs.

Chaque homme est *unique*, original, étant un «individu»; personne ne peut nous remplacer, pas plus pour vivre que pour mourir; chacun apporte une nuance strictement personnelle dans le service de Dieu dont il ne peut se décharger sur autrui.

La subjectivité est *secrète*. «Dieu seul sonde les reins et les cœurs», dit l'Écriture, seul il nous connaît parfaitement, seul il peut nous rendre pleine justice. Sans doute une communication peut s'établir entre les consciences, fondée sur la sympathie, l'amitié, et plus profondément l'amour, mais elle n'est jamais entière ni parfaite.

L'homme est «jeté dans le monde» à sa naissance, et constamment menacé par lui; l'homme est «destiné à mourir»; il est «temporel», son existence est dispersée, évanouissante. L'on n'avait pas attendu Heidegger pour s'en apercevoir.

Enfin, l'homme est libre, capable de se faire lui-même, au moins dans une certaine mesure, et responsable de ce qu'il fait, ou ne fait pas, de sa destinée, au fond responsable de lui-même. Ni le devoir ni la volonté de Dieu ne suppriment ou même ne limitent la liberté physique et psychologique, car ce sont des *obligations*, non pas des *contraintes*, elles ne s'adressent précisément qu'à des hommes libres.

c) Enfin, si nous passons au plan proprement religieux, nous pouvons encore reprendre notre bien des mains de l'existentialisme.

Dieu est un mystère insondable; le christianisme est «paradoxal», comme dit Kierkegaard; saint Paul ne parlait-il pas de «la folie de la Croix»? Les mystères révélés dépassent l'intelligence et la raison, ils ne peuvent être compris ni démontrés. De sorte que la foi est un acte libre, un «saut», non pas dans l'Absurde mais dans le mystère. D'autre part, elle n'est pas un acte purement intellectuel, mais un «engagement» de tout l'être, un don total de soi à Dieu, et elle établit une communication personnelle entre le chrétien et son Père céleste.

Sans doute, le chrétien n'est pas seul, solitaire, devant Dieu, car un catholique croit à l'Eglise et aux sacrements; cependant la vie religieuse est essentiellement *intérieure*; rien ne peut dispenser le chrétien d'un effort strictement personnel d'ascèse, de prière, de foi, de charité. Il est quelquefois bon de le rappeler.

Ainsi, de toutes parts surgit le thème de l'angoisse. S'il s'agit de «l'homme sans Dieu», il est en effet voué à «la misère», comme disait Pascal. Mais le chrétien lui-même n'y échappe pas entièrement tant qu'il est sur terre. Sa foi lui apporte certes des vérités qui sont «consolantes», qui transforment les perspectives de son existence: pour qui vit en état de grâce, il n'y a pas d'échec absolu et définitif. Cependant le chrétien n'est pas affranchi de sa condition d'homme; on peut même dire, en un sens, que la foi est une épreuve qui s'ajoute aux autres, et que l'effort spirituel, avec tous les renoncements qu'il exige, avec son inquiétude perpétuelle du mieux, avec ses tentations et sa crainte du péché toujours possible, est un véritable tourment, une nouvelle angoisse qui, loin de supprimer l'angoisse naturelle, s'y ajoute.

Ainsi, l'existentialisme n'apporte pas beaucoup de vérités *neuves*, qui n'aient au moins été pressenties avant lui et même souvent formellement professées. Mais il attire l'attention sur elles, et leur rend du relief et de l'*actualité*.

2. Pertes

Cette seconde partie de la critique est assez délicate à conduire, car ce sont exactement les mêmes thèmes que nous devons reprendre pour en montrer la fausseté après en avoir admis la vérité. D'une façon générale, l'erreur de l'existentialisme provient de l'exagération, du durcissement qu'il inflige à des thèses vraies en elles-mêmes. C'est l'inconvénient ordinaire des «réactions»; elles vont trop loin, de sorte qu'elles appellent à leur tour une nouvelle «réaction» et que la pensée oscille indéfiniment sans trouver son point d'équilibre. L'existentialisme a réagi contre le rationalisme, mais il n'y aurait rien d'étonnant à ce que nous assistions à une nouvelle poussée de rationalisme d'ici dix ans, motivée par les faiblesses évidentes de l'existentialisme actuel. Il faut sortir du cercle infernal où s'enferme la pensée moderne.

a) Nous devons contester en premier lieu que l'existence soit *absurde*. L'existant, l'individu, est *mystérieux*, il ne peut être compris ni expliqué. Mais il n'est pas absurde.

Quant à la valeur objective des concepts, d'abord, l'existentialisme reprend la vieille thèse du *conceptualisme*, selon laquelle nos concepts n'ont aucune valeur réelle parce qu'ils sont abstraits et généraux alors que le réel est formé d'individus concrets. Et sans doute nos concepts n'expriment jamais adéquatement le réel. Mais ils ont un *fondement* dans les choses, justement parce qu'ils sont *abstraits*. Ce ne sont pas de pures constructions de l'esprit, nous ne les formons pas a priori : nous les *tirons de l'expérience*, qui, elle, nous présente des individus existants. Les concepts représentent donc certains traits, certains caractères du réel : ce qu'il y a de commun aux êtres de même nature, leur «essence».

Il faut dire la même chose quant à la valeur de la raison. La raison ne fait qu'appliquer les principes premiers, et spécialement le principe de raison suffisante, pour expliquer les faits. Or l'existentialisme tient à ce sujet une position *idéaliste*. On pourrait croire que l'existentialisme implique le réalisme; mais pas du tout : il refuse de reconnaître la *valeur ontologique* de la raison et des principes sur lesquels elle se fonde, parce que l'individu existant est contingent. Les principes sont donc pour lui des lois de la pensée, non pas des lois des choses. C'est une thèse très proche de celle de Kant.—Là contre, nous maintiendrons que les principes premiers sont *lois de l'être*, de tout être, réel aussi bien qu'idéal, concret aussi bien qu'abstrait; il est impossible qu'un être contrevienne aux principes. De cette thèse nous n'avons pas de démonstration à fournir; c'est une évidence; il suffit de comprendre la formule des principes pour en apercevoir la vérité.

Par conséquent, loin de dire que l'existant est absurde, nous dirons que l'absurde ne peut exister, que *l'être est intelligible*. En principe, en droit, l'être est explicable, même si nous n'avons pas actuellement d'explication satisfaisante. L'on est donc conduit à chercher une explication de l'être, spécialement de l'être contingent, car il *doit* en avoir une. L'on entre ainsi dans un effort *métaphysique* qui remonte jusqu'à Dieu, comme être nécessaire, ayant en lui-même sa raison d'être et cause libre du monde. L'on aboutit sans doute au mystère : le mystère de l'être divin; mais le mystère est situé là où il doit être, et c'est tout autre chose que l'absurde.

Ainsi, l'existentialisme dérive d'une position fautive prise dans l'ordre critique, sans avoir même posé ni discuté le problème de la connaissance.

b) Nous contesterons en second lieu qu'une simple *description de l'existence humaine* suffise à constituer une philosophie. Certes, l'homme est intéressant, plus même que tout l'univers; mais le reste l'est aussi, sinon autant. C'est une étroitesse manifeste que de borner son regard à soi-même et de concentrer toute son attention sur soi.

D'ailleurs, ce faisant on manque le but, même étroitement limité, qu'on s'était proposé, car la connaissance des autres choses est nécessaire pour connaître l'homme. L'homme est dans le monde, lié à lui par toutes ses fibres; sa subjectivité même est dépendante d'une foule d'influences extérieures; et surtout c'est une question capitale que de savoir s'il est une créature : la réponse qu'on donne à cette question change entièrement les perspectives de son existence.

D'autre part, une description pure est insuffisante à fournir une philosophie. Sans doute, une phénoménologie est nécessaire à la philosophie, car il n'est pas possible de construire a priori une représentation du monde et une conception de l'homme. L'existentialisme a raison contre Hegel sur ce point: il faut toujours partir de l'expérience qui seule donne contact avec le réel. Mais une simple description du concret est affaire de *littérature*. Que les existentialistes écrivent des pièces de théâtre, des romans, qu'ils tiennent journal de leurs pensées et impressions, rien de mieux; mais nous dirons que ce travail n'a rien de philosophique. Car ce qui caractérise la philosophie, c'est précisément de ne pas se contenter des *faits* bruts, des constatations pures, mais d'en tirer des *idées* par un travail d'abstraction, de manière à pouvoir répondre à la question: «qu'est-ce que c'est?» (appelons cela un effort d'*intelligence*),—et, d'autre part, d'en chercher l'*explication*, de manière à pouvoir répondre à la question «pourquoi? pourquoi est-ce ainsi? pourquoi est-ce?» (appelons cela un effort de raison). Or ce double effort répond à un besoin humain, inné en l'homme, de *comprendre*.

Ainsi, l'existentialisme, par horreur du rationalisme, mute la nature humaine de sa caractéristique principale.

c) Venons-en à la description que l'existentialisme nous donne de l'être humain.

Chaque homme d'abord, est-il absolument *unique et secret*? Non. Par définition, l'individualité d'un homme est unique, et sa subjectivité, secrète. Mais l'existentialisme suppose que l'homme n'est *que cela*; ce qui est faux. Il y a une *nature humaine*, commune à tous les hommes, l'humanité comme «forme» présente en chaque homme. Sans cela on ne peut plus parler d'homme; toute société, toute communication sont impossibles. Or du moment qu'on parle, qu'on écrit, on admet au moins implicitement l'existence d'autres hommes semblables à soi. Victor Hugo a dit ce mot profond: «Insensé, qui crois que je ne suis pas toi». Sans doute, *je* ne suis pas *toi*, les individualités sont irréductibles; mais nous sommes tous deux des hommes, profondément semblables. On peut insister à volonté sur l'un ou sur l'autre des deux aspects, mais ils sont *vrais ensemble*.

Maintenant, le fonds de l'être humain est-il une *liberté absolue*? C'est une question capitale, car elle commande la morale ou, comme on dit maintenant, le fondement des valeurs.—Nous dirons que l'homme est libre, mais que sa liberté n'est pas absolue ni première, qu'elle dépend au contraire de certaines conditions qui la rendent possible et par là même la limitent.

D'abord, la liberté suppose la nature humaine. A priori, l'idée de *se créer* soi-même, au sens fort du terme, est absurde: il faudrait à la fois être (pour *créer*) et ne pas être (pour *se créer*). Et *en fait*, on se forme, on se développe, mais on ne se crée pas: on *naît* avec une nature déterminée, un certain tempérament, une hérédité, etc., et c'est à partir de là qu'on peut exercer, cultiver sa liberté.

D'autre part, la liberté suppose l'intelligence. Un acte libre est un acte de volonté, un choix, une décision, mais la décision suppose la connaissance d'un bien possible. C'est là une thèse «intellectualiste» qui subordonne la volonté à l'intelligence, et elle est solidement fondée. Car en fait on veut toujours *un bien*; personne ne veut le mal en tant que tel mais seulement dans la mesure où il a un aspect de bonté, où il apporte par exemple une jouissance. Et l'on ne peut vouloir ce qu'on ne connaît pas: *nil volitum nisi praecognitum*: il faut pour éveiller la volonté une idée du but à atteindre. Et enfin on ne peut vouloir une chose que si on la sait *possible*; à l'égard de l'impossible on ne peut former qu'un souhait conditionnel et inefficace: «je *voudrais* être Dieu,—si c'était possible, mais je sais que ce ne l'est pas, et par conséquent je ne le *veux* pas réellement».

Par là se trouvent restitués les fondements de la morale: la volonté est subordonnée à la raison, et la raison est capable de connaître la vérité. De sorte que les valeurs découvertes par la raison s'imposent à la volonté comme *obligatoires*; c'est-à-dire comme devant être voulues librement.

d) Reste enfin à examiner la position *religieuse* de l'existentialisme. Nous ne pouvons admettre que la *foi soit absurde* ni *l'idée de Dieu, contradictoire*.

La foi est obscure, nous l'avons dit. De là suit qu'elle est libre puisqu'elle n'est pas contrainte par l'évidence; l'acte de foi est «impéré» par la volonté; on croit si l'on veut bien croire; autrement dit encore, la foi est une «vertu». Mais elle est *raisonnable, rationabile obsequium*.

D'abord, elle est un acte d'intelligence. Le fidéisme aboutit à cette contradiction que l'homme engage tout lui-même envers Dieu, *sauf son intelligence* qui est justement ce qui le fait homme. Le «sacrifice de la raison», au sens fort du mot, comme abdication totale, n'est pas possible à un homme; il ne serait d'ailleurs pas bon, ni au point de vue moral ni au point de vue religieux. En aucun cas l'homme n'a le droit d'abdiquer sa raison.

C'est dire qu'il faut des *motifs* à l'assentiment. Sans motifs, l'acte de foi serait *aveugle*, fanatique, pure affaire de sentiment ou de passion; il serait inhumain, infra-humain. Les raisons de croire, appelées «motifs de crédibilité», sont plus ou moins clairement perçues; mais saint Thomas d'Aquin remarque à bon droit: «On ne croirait jamais si l'on ne voyait qu'il faut croire»; ajoutons même «qu'on peut croire raisonnablement», que la foi n'est pas absurde.

Cela nous amène à mettre au point l'idée d'*engagement*. Certes, la foi est un engagement de l'homme tout entier envers Dieu. Mais pour s'engager ainsi, ne faut-il pas *voir* qu'on doit, qu'on peut s'engager? Autrement, on aboutirait à un cercle vicieux. L'homme découvre Dieu en s'engageant envers lui, dit l'existentialiste; mais si l'on ne connaît pas déjà Dieu d'une certaine manière, l'acte d'engagement sera aveugle, irrationnel, et l'on revient à la position protestante.

Car il y a un «esprit» protestant au fond de l'existentialisme, et à nos yeux c'est là une de ses tares.

Au sujet de Dieu, enfin, plusieurs questions sont entremêlées. D'abord, celle de la valeur de la raison. Dans la perspective existentialiste, la raison ne peut fournir de *preuve de l'existence* de Dieu. Reste donc seulement ouvert le chemin de la foi «pure». Pour nous au contraire, cette preuve est possible parce que la raison a valeur ontologique; elle est donnée par la métaphysique qui cherche l'explication du contingent et trouve Dieu comme raison suprême de l'être; et elle doit logiquement précéder l'acte de foi car elle est l'un des «préambules» qui le rendent possible.

La seconde question concerne la *nature* de Dieu, ou au moins l'idée de Dieu. Est-elle contradictoire? On nous dit: Impossible qu'un être soit à la fois *en soi* et *pour soi*. A quoi nous répondrons: L'opposition de l'*en soi* et du *pour soi* est factice. Loin que la conscience introduise du néant au sein de l'être, elle suppose au contraire une coïncidence plus complète de l'être avec lui-même. Si l'être matériel n'est pas conscient, c'est parce qu'il est *dispersé* dans l'espace et dans le temps. Un être spirituel est conscient, justement parce qu'*il est lui-même* plus et mieux qu'un corps; et Dieu a une conscience parfaite, adéquate, parce qu'il est *simple*.

Et si pour finir nous envisageons la vie humaine dans la perspective *surnaturelle* où la foi nous fait pénétrer, nous devons insister sur l'idée de *salut*. Pour le chrétien qui vit en grâce, il n'y a pas d'échec absolu. Le chrétien *n'est* pas Dieu, mais il possède Dieu, il *participe* à sa nature, il est divinisé, de sorte que son être, ses facultés et ses actes,—son temps—ses échecs, ses souffrances et sa mort même, tout cela est «sauvé» par le sacrifice du Christ. De plus, par la grâce s'établit une «communion» vitale entre tous les membres du Christ; la communion des saints délivre les hommes de leur solitude en faisant de tous «un seul corps». Enfin, quel que soit le poids de sa vie temporelle, quelles que soient ses angoisses et sa détresse, le chrétien garde et même cultive l'*espérance* comme une vertu liée à la foi, parce qu'il sait bien que Dieu l'aime personnellement, conduit toutes choses pour le mieux, et finira par triompher.

Le christianisme est foncièrement optimiste: *Diligentibus Deum, omnia cooperantur in bonum*.

R. VERNEAUX.

La sagesse d'Hésiode

A la mémoire
de ROY KENNETH HACK

Hésiode, un des Sept Sages, raconte l'origine des choses.* Les dieux ont la nature de principe. Ils sont puissances gouvernantes; mais qui est leur principe, et comment ont-ils procédé les uns des autres?

Seul, enfant de Zeus, donnez-moi un chant ravissant. Oubliez la race sacrée des hommes toujours vivants, qui naissent de Terre et de Ciel Éclairé, ou de la noire Nuit, sans savoir que bouillonnait Flot Salé — dites-moi comment, avec les dieux, naquirent tout d'abord la terre, les fleuves, la mer immense aux ferveurs gorgées, les étoiles brillantes, le large ciel la-haut, — puis ceux qui d'eux naquirent, les dieux auteurs de tous bienfaits et comment ils partageront leurs richesses, comment entre eux ils répartiront les honneurs, et comment ils partageront d'étoiles l'Olympe aux mille peuples. Conte-moi ces choses, ô Muses, habitantes de l'Olympe, en commençant par le début, et, de tout cela, dites-moi ce qui fut en premier!

La poésie d'Hésiode est radicalement différente de celle d'Homère. L'invocation des Muses n'est pas purement poétique. La question qu'il pose n'a pas par elle-même un objet et un terme comme ce devrait être dans la pure poésie. On ne se repose pas dans la question elle-même. Elle a quelque chose de scientifique. L'intérêt est tourné principalement vers les originaux. L'homme religieux écoute. La réponse qu'il attend doit lui apprendre quelque chose sur l'objet de son culte. Les dieux mêmes et non pas l'imitation font le sujet de cette poésie. Hésiode est poète théologien.

Aussi bien, même comme poésie religieuse, il s'en faut de beaucoup qu'elle atteigne son but. La connaissance des originaux est encore trop imparfaite. La poésie vraiment religieuse consiste en effet dans un proportionnement de la divinité à notre intelligence au moyen de similitudes plus à notre portée. La poésie d'Hésiode n'est pas un véritable fruit, elle est encore trop un effort pour mieux connaître la divinité. L'original est encore mêlé à l'imitation. C'est une poésie qui précède la théologie proprement dite. En effet, il faut bien reconnaître la part du vrai dans la position de Platon: les poètes qui traitent de choses divines doivent pré-supposer la vérité des dieux pour se soumettre à cette vérité; ils ne sont pas libres de faire leurs dieux.

La liberté dont jouit Hésiode à l'égard des dieux et qui lui attirera le blâme déjà adressé à Homère, provient d'une connaissance très indéter-

* Ces pages font suite à l'article sur *Homère, poète théologien*, paru dans le *Revue théologique et pédagogique*, Vol. I, 1945, n.2, pp.182-193.

¹ Hésiode, *Théogonie*, 104-105. — Nous citons la traduction Mazon de *Théogonie*, *Les Travaux et les Jours*, Le Boucheur, Paris 1908.

minée, très imparfaite de la divinité. Voilà pourquoi le divin est traité comme un sujet ouvrable, une matière à former. Cette poésie ne s'en tient pas à construire l'imitation, elle construit le divin — elle est encore humaniste.

Il est vrai que toute poésie religieuse porte nécessairement la marque de l'homme: ses imitations sont œuvre de l'homme. Mais dans la pure poésie religieuse, celle de la liturgie, par exemple, l'homme est artisan des imitations seulement; le poète religieux est entièrement subordonné à l'original; l'original lui-même n'a rien de construit par le poète.

On a raison de dire que la poésie d'Hésiode est très inférieure à celle d'Homère. Elle est imparfaite comme poésie. Non pas parce qu'elle est théologique, mais plutôt parce que la théologie qui en principe la sous-tend n'est pas suffisamment séparée des imitations; elle n'est pas suffisamment théologique en ce sens que la théologie qu'elle devrait pouvoir pré-supposer est encore trop confuse pour livrer des originaux qui se tiennent tout d'abord par eux-mêmes.

Du point de vue évolution de la sagesse, cette confusion est normale. D'autre part, il convient que le précurseur de la philosophie ait été un poète, et surtout un Hésiode. En effet, comme dit Aristote, la poésie est plus philosophique que l'histoire (c'est-à-dire pure narration) car elle est plus universelle. Homère racontait les dieux. Hésiode recourt à un mode de connaître en soi supérieur en tant que plus universel. Nous parlons de la supériorité du mode de connaître, et non des sujets en soi. Art libéral, la poésie suppose d'ailleurs une certaine émancipation de la raison. Le poète domine l'œuvre, fruit de sa raison. Elle est à cet égard une étape vers la liberté de la connaissance philosophique. La raison philosophique elle aussi domine et davantage, bien que d'une autre façon. Le poète précurseur du philosophe met au jour une détermination de la raison qui devra croître en liberté pour atteindre à la sagesse spéculative. Celle-ci se définit par la pure liberté, car la sagesse ordonne et n'est nullement ordonnée.

* * *

Quelle réponse Hésiode reçoit-il à sa question ?

Donc, avant tout, fut engendré Abîme; puis Terre aux larges flancs, assise sûre à jamais offerte à tous les vivants, et Amour, le plus beau parmi les dieux immortels, celui qui rompt les membres et qui, dans la poitrine de tout dieu comme de tout homme, dompte le cœur et le sage vouloir.

D'Abîme naquirent Erèbe et la noire Nuit. Et de Nuit, à son tour, sortirent Ether et Lumière du Jour. Terre, elle, d'abord enfanta un être égal à elle-même, capable de la couvrir tout entière, Ciel Etoilé, qui devait offrir aux dieux bienheureux une assise sûre à jamais. Elle mit aussi au monde les hautes Montagnes, plaisant séjour des déesses, les Nymphes, habitantes des monts vallonnés. Elle enfanta aussi la mer inféconde aux furieux gonflements, Flot — sans l'aide du tendre amour. Mais ensuite, des embrassements de Ciel, elle enfanta Océan aux tourbillons profonds, — Coios, Crios, Hypérion, Japet — Théia, Rhéia, Thémis et Mnémosyne, — Phoibé,

couronnée d'or, et l'aimable Téthys. Le plus jeune après eux, vint au monde Cronos, le dieu aux pensées fourbes, le plus redoutable de tous ses enfants; et Cronos prit en haine son père florissant¹.

L'idée dominante de cette conception, c'est l'idée de procession à partir de principes de moins en moins nombreux et toujours plus simples qui précontiennent néanmoins toutes les choses qui en procèdent. Pour la première fois, apparaît un ordre que l'on peut appeler sapiential. Le premier principe n'est pas simplement premier parce qu'il est en un sens antérieur aux autres choses comme la fondation est antérieure à la maison. Il est purement et simplement premier pour autant que toutes les choses en proviennent, qu'elles sont engendrées par lui qui les précontient en quelque façon. Cette théogonie nous livre vraiment un premier principe, principe d'origination, la sorte de principe essentielle à la sagesse, principe radical de l'ordre universel. Voilà pourquoi Hésiode, un des premiers sages, figure dans les *Métaphysiques* parmi ceux qui ont les premiers balbutié au sujet des principes de la sagesse métaphysique.

La théogonie est une tentative remarquable de voir les choses les unes dans les autres, de les voir dans leurs principes; elle veut atteindre les choses non pas en elles-mêmes absolument, mais dans leurs principes. Tant qu'une chose qui dépend d'une autre chose est connue seulement en elle-même, elle est connue de manière très imparfaite. La connaissance plus profonde consistera à la voir dans son principe, dans sa cause. Aussi la théogonie révèle-t-elle à cet égard une tendance vraiment scientifique, voire sapientiale, puisqu'elle veut se représenter toutes choses dans leur rapport à ce qui est absolument premier. Elle chemine vers la science par les causes absolument suprêmes.

Hésiode apparaît à la fois dans les *Métaphysiques* et dans les *Physiques*. Dans les *Physiques*, parce qu'il avait posé Chaos, profondeur béante, comme principe.

... Il semblerait qu'Hésiode ait pensé juste quand il a mis au commencement le chaos; voici d'ailleurs ses paroles: 'Le premier de tous les êtres fut le Chaos, puis la Terre au large sein', comme s'il fallait qu'il existât d'abord une place pour les êtres; parce qu'il pensait avec tout le monde, que toute chose est quelque part, c'est-à-dire dans un lieu¹.

Mais Aristote précise qu'en ce cas le lieu n'est pas simplement lieu, qu'il est au contraire une puissance admirable, prodigieuse, principe de toutes choses: «S'il en est ainsi, il y a une puissance admirable du lieu, la première de toutes; car ce sans quoi nulle chose n'existe et qui existesans les autres choses est premier nécessairement: en effet, le lieu n'est pas supprimé quand ce qui est en lui est détruit»³. Bref, le lieu d'Hésiode n'est

¹ *Théogonie*, 116-138.

² ARISTOTE, *Physiques*, IV, c.1, 208b25.

³ S. THOMAS, *In IV Physicorum*, lect.1 (ed. LEON.), n.9: «Secundo ibi: *Videbitur autem utique* etc., inducit ad idem opinionem Hesiodi, qui fuit unus de antiquis poetis theologis; qui posuit primo factum esse chaos. Dixit enim quod primo inter omnia factum est chaos, quasi quaedam confusio et receptaculum corporum; et postea facta est terra lata ad recipiendum diversa corpora: ac si primo necesse esset esse receptaculum rerum quam ipsas res. Et hoc ideo posuerunt quia crediderunt, sicut et multi alii, quod omnia quae sunt, sint in loco. Quod si verum est, sequitur quod locus non solum sit, sed quod habeat mirabilem potentiam, quae sit prima omnium entium. Illud enim quod potest esse sine aliis, et alia non possunt esse sine eo, videtur

pas lieu seulement: il est *Θαυμαστή... δύναμις και προτέρα πάντων*. Pour cette raison, le lieu d'Hésiode doit être traité plutôt en métaphysique, où l'on étudie proprement ce genre de principe. Et il en est de même pour tous les premiers philosophes, les physiologues, qui apparaissent à la fois dans les *Physiques* et dans les *Métaphysiques*.

On pourrait soupçonner Hésiode d'avoir, le premier, recherché quelque chose d'analogue, et, avec lui, tous ceux qui ont posé l'Amour ou le Désir comme principe dans les êtres, ainsi que Parménide, par exemple, l'a fait. Ce dernier, exposant la genèse du Tout: «Aphrodite a créé l'Amour, dit-il, le premier de tous les dieux». Et Hésiode: «Bien avant toutes choses, fut le Chaos, puis la Terre aux larges flancs, et l'Amour, qu'on admire entre tous les Immortels»; tant il fallait que se trouvât dans les êtres une cause capable de donner le mouvement et l'ordre aux choses! Quant à savoir à qui attribuer la priorité de cette découverte, qu'il nous soit permis de renvoyer à plus tard notre sentence!

Le Chaos est le principe d'où proviennent toutes choses, et l'Amour lui-même en sort. De son côté, l'Amour est principe moteur et unificateur. Remarquons que ces principes, le Chaos et l'Amour, sont des êtres multiples. Comme dit saint Thomas:

Sic autem posuit [Hesiodus] chaos et amorem, quasi necessarium sit in rerum existentibus esse non solum materiam motuum, sed et ipsam causam agentem, quae res moveat et congreget; quod videtur ad amorem pertinere. Nam et in nobis amor ad actiones movet, et quia est omnium affectionum principium. Nam et timor et tristitia et spes, non nisi ex amore procedunt. Quod autem amor congreget, ex hoc patet; quia ipse amor est unio quaedam amantis et amati, dum amans amatum quasi se reputat.

esse primum. Locus autem secundum eos potest esse sine corporibus: quod exinde coniciebant, quia videmus locum remanere destructis locatis. Res autem non possunt esse sine loco. Relinquitur igitur secundum eos, quod locus sit primum inter omnia entia».

¹ *Métaphysiques*, I, c.4, 984b23.—«Ponit [Philosophus] opinionem ponentium amorem esse principium primum; quem tamen non ita expresse vel plane, posuerunt. Et ideo dicit, quod suspicio fuit apud aliquos, quod Hesiodus quaesivisset hujusmodi principium bonae habitudinis rerum, vel quicumque alius posuit amorem vel desiderium in rebus. Cum enim Parmenides universi generationem monstrare tentaret, dixit, quod amor deorum providit omnibus, ut mundus constitueretur. Nec est contra sensum ejus, qui posuit unum ens immobile, quod hic dicit; quia hic ponebat plura secundum sensum, licet unum secundum rationem, ut supra dictum est, et infra dicitur. Deos autem corpora caelestia appellabat, vel forte aliquas substantias separatas.—Sed Hesiodus dixit quod primo omnium fuit chaos, et deinde facta est terra latior, ut esset receptaculum aliorum: posuerunt enim receptaculum et locum principium esse, ut dicitur quarto Physicorum. Et posuit rerum principium amorem, qui conducet omnia immortalia. Et hoc ideo, quia communicatio bonitatis ex amore provenire videtur. Nam beneficium est signum et effectus amoris. Unde, cum ex rebus immortalibus hujusmodi corruptibilia esse habeant, et omnem bonam dispositionem, oportet hoc amori immortalium attribuire. Immortalia autem posuit vel ipsa corpora caelestia, vel ipsa principia materialia.—Sic autem posuit chaos et amorem, quasi necessarium sit in rerum existentibus esse non solum materiam motuum, sed et ipsam causam agentem, quae res moveat et congreget; quod videtur ad amorem pertinere. Nam et in nobis amor ad actiones movet, et quia est omnium affectionum principium. Nam et timor et tristitia et spes, non nisi ex amore procedunt. Quod autem amor congreget, ex hoc patet; quia ipse amor est unio quaedam amantis et amati, dum amans amatum quasi se reputat. Iste autem Hesiodus ante philosophorum tempora fuit in numero poetarum.—Quis autem horum sit prior, idest potior in scientia, utrum ille qui dixit amorem esse primum principium, vel qui dixit intellectum, posterius poterit judicari, scilicet ubi agetur de Deo. Et hoc iudicium distributionem vocat: quia per hoc unicuique suus gradus attribuitur dignitatis. Alia translatio planius habet: Hos quidem igitur quomodo congruat transire, et quis de hoc sit prior, posterius poterit judicari». — S. THOMAS, *In I Metaph.*, lect.5 (ed. CATHALA), nn.101-103.

Mais cette multiplicité est en quelque manière surmontée par la procession de l'Amour du Chaos. En d'autres termes, les premiers principes sont en un sens «un», mais dans un autre sens, multiples. Nous rencontrons ici une indétermination semblable à celle que nous avons constatée dans Homère.

Comme le dit saint Thomas, Chaos est comme un principe matériel, mais un principe matériel auquel il faut attribuer cette *Θαυμαστή δύναμις* dont parle Aristote. Certes, ces deux caractères sont parfaitement incompatibles, et il nous répugne d'entendre que le premier principe de toutes choses aurait la nature d'un principe matériel. Cependant, on ne peut négliger d'y entrevoir une première approximation dialectique de la vérité qui la motive. Tout en étant conçu à la manière d'un principe matériel, le Chaos représente deux idées à retenir : il est le principe d'où sortent les choses, mais il est en même temps un principe qui reste intérieur aux choses. Chaos est antérieur à tout, et il est en même temps au-dedans de toutes choses. Mais on ne parvient pas encore à séparer l'idée d'«intérieurité aux choses» de l'idée de matière et de causalité matérielle. Chez Hésiode, la divinité est encore liée au principe le moins parfait — à ce qui possède la nature de sujet. Cette confusion se maintiendra chez les physiologues. D'Hésiode nous pouvons néanmoins penser ce que dit saint Thomas au sujet d'Empédocle : «... Si quis assequatur sententiam ejus, et accipiat sententiam, quam dicere voluit, et non ad verba, quae imperfecte et quasi balbutiendo dixit»¹. On peut croire qu'il voulait sauver l'empire universel du premier principe de toutes choses. Cette universalité demande, en effet, que les choses ne soient rien sans lui : il fallait que le premier principe demeure intérieur aux choses. Or, la façon primitive de concevoir cette intérieurité, n'est-ce pas à la façon d'un lieu ? qu'il faut entendre, du reste, en un sens lui aussi primitif, tel le lieu de Platon².

D'ailleurs, on ne peut pas restreindre le Chaos à l'informité qui le fait tenir de la matière. Il faut y voir avant tout l'idée de précontenance infinie, plus semblable, au moins dans l'intention, à l'infinie participabilité de l'essence divine qu'à la potentialité de la matière. Chaos n'est pas simplement ce d'où sont tirés les autres dieux ; il les engendre, il a aussi la nature d'une efficence. Hésiode eut été le premier à rejeter l'interprétation qui plaît tant à certaine critique moderne. Cette critique se complaît à n'attribuer aux premiers sages que le seul résidu imparfait d'une séparation, d'une distinction établie par une connaissance plus avancée. L'on pourrait montrer que cette doctrine d'Hésiode sur l'immanence du Chaos premier principe n'en est pas moins une idée bien plus profonde que la conception purement spatiale que se font les critiques de l'enseignement sur la séparation de Dieu et de ses œuvres. En effet, dans sa parfaite distinction des choses, Dieu est néanmoins plus intime à elles qu'elles ne le

¹ In *I Metaph.*, lect. 6, n. 105.

² S. THOMAS, In *IV Physic.*, lect. 3, nn. 4-6.

sont à elles-mêmes¹. S'en tenir à ce que la conception des anciens avait de très imparfait, cela peut sans doute répondre à un désir intime du critique.

* * *

Hésiode accentue davantage la division des dieux que nous trouvions chez Homère: les dieux puissances de l'univers impersonnelles, et les dieux anthropomorphiques conçus à l'image de l'homme et plus expressément objet du culte populaire. Les derniers sont les dieux olympiens dont Zeus est le maître souverain. Le caractère personnel et historique de ces derniers est poussé bien plus loin que chez Homère. Hack fait à ce sujet des remarques d'une extrême importance:

The line of demarcation thus drawn between the two kinds of gods was obviously dangerous, and was ultimately fatal, to the anthropomorphic group. It is not that the danger was obvious to Hesiod; both kinds were to him still sacred and held in reverence. It is probable that Hesiod's zeal led him to enumerate some gods in each group who may never have received outer cult from any Greek; but since the few gods who may not have received outer cult are perfectly analogous to many others who did receive such cult, we are not entitled to stigmatize any of them as 'non-religious'. Hesiod was unable to foresee that his partial separation of the anthropomorphic gods from the gods who were powers of nature would in the long run prove ruinous to the anthropomorphic gods.

The anthropomorphic gods were now in the perilous position of being utterly dependent upon the faith of their worshippers; their lives hung by this thread; the moment any one ceased to believe in their real existence, that moment they ceased, for him, to exist. Contrast their position with that of the immortal powers of the universe, who will continue to exist whether any human being believes in them or not. To tell the history of a god is to offer at least a partial explanation of that god; and Hesiod, by offering his explanation, which, although naïve, gives him a right to be classified among those who try to philosophize, had derived the anthropomorphic gods from the far less anthropomorphic immortal powers of the universe. But it is clear enough to us that the anthropomorphic gods could not permanently endure either this or any other explanation.²

Nous entendons qu'Hésiode a poussé si loin les dieux anthropomorphiques dans le sens de la concrétion qu'on devait bientôt les tenir pour invraisemblables. "Hesiod still believes in and worships the anthropomorphic gods, no less than he believes in the gods who are explicitly powers of nature. Nevertheless, this pious theologian has begun the process which soon rendered belief in the anthropomorphic gods impossible to a few of the more thoughtful Greeks."³

Or, ce sont précisément les dieux anthropomorphiques qu'Hésiode a traités avec le plus de liberté poétique. Les dieux puissances de l'univers tombent en quelque manière sous le sens, quand ils ne sont pas le fruit d'un certain raisonnement, tandis que les dieux qui n'ont pour tout appui que le seul culte traditionnel, étant par ailleurs invérifiables, se prêtent davantage à l'imagination constructive. Sans doute, le but que se propose

¹ S. THOMAS, *Quaestiones disputatae de Veritate*, q.8, a.16, ad 12.

² R. K. HACK, *God in Greek Philosophy to the Time of Socrates*, Princeton, 1931, pp.27-28.

³ HACK, *op. cit.*, pp.25-26.

Hésiode n'est pas d'en faire de pures imitations poétiques, mais plutôt de faire mieux connaître les originaux comme tels. Or, l'on constate que ces originaux, ces objets du culte, que l'on devrait pouvoir se représenter d'une manière très concrète — puisqu'ils sont anthropomorphiques — ne peuvent survivre à une telle représentation. Leur accordant d'une manière très concrète une personnalité semblable à celle des hommes, et une histoire, Hésiode, tout en faisant œuvre apparemment légitime, fait ressortir malgré lui le caractère chétif des dieux anthropomorphiques. A cet égard, l'œuvre d'Hésiode tourne en critique. Ajoutons toutefois que par là même il contribue à purifier la conception du divin et de sa transcendance.

Ce ne sont donc pas les dieux anthropomorphiques du culte qui passeront à la postérité des poètes théologiens; ce sont les dieux puissances de l'univers qui font la continuité entre la poésie, la théogonie et la philosophie. Nous les retrouverons, sous une forme ou une autre, dans les principes et éléments des présocratiques: l'Eau de Thalès, l'Infini d'Anaximandre, la Sagesse séparée d'Héraclite, l'Etre de Parménide, le *Nous* d'Anaxagore.

* * *

Remarquons en outre que les métaphores et les fables d'Hésiode sont loin d'être toutes poétiques. «Zeus avale Métis» ne semble pas avoir été voulu comme métaphore poétique. Les métaphores et les fables poétiques doivent être par elles-mêmes intelligibles et délectables. Or, les figures et les paraboles ne s'emploient pas toujours dans le but de rendre plus accessible le transcendant par une sorte de division de lumière au moyen de similitudes empruntées aux choses qui sont plus près de nous: apparemment, il en est qui ont pour fin de rendre plus obscur le sujet traité, et intelligible seulement aux initiés. C'est l'explication d'Aristote:

Les disciples d'Hésiode et tous les théologiens se sont souciés seulement de ce qui pouvait les convaincre eux-mêmes, sans songer à nous. Considérant, en effet, les principes comme des dieux et comme nés des dieux, ils disent que les êtres n'ayant pas goûté le nectar et l'ambroisie sont nés mortels. Ces expressions avaient évidemment un sens satisfaisant pour eux, mais ce qu'ils ont dit au sujet de l'application même de ces causes dépasse la portée de notre compréhension. Si c'est en vue du plaisir, en effet, que les dieux touchent à ces breuvages, le nectar et l'ambroisie ne sont nullement les causes de leur être; si c'est, au contraire, en vue de leur être, comment les dieux pourraient-ils être éternels, ayant besoin de nourriture? Mais les subtilités mythologiques ne méritent pas d'être soumises à un examen sérieux¹.

Et saint Thomas précise:

...Apud graecos, aut naturales philosophos, fuerunt quidam sapientiae studentes, qui deis se intromiserunt occultantes veritatem divinorum sub quodam tegmine fabularum, sicut Orpheus, Hesiodus et quidam alii: sicut etiam Plato occultavit veritatem philosophiae sub mathematicis, ut dicit Simplicius in commento Praedicamentorum. Dicit ergo, quod sectatores Hesiodi, et omnes, qui dicebantur theologi, curaverunt persuadere solis sibi, et nos alios spreverunt; quia scilicet veritatem, quam

¹ *Métaph.*, III, c.4, 1000a5.

intellexerunt, taliter tradiderunt, quod eis solum possit esse nota. Si enim per fabulas veritas obumbretur, non potest sciri quid verum sub fabula lateat, nisi ab eo qui fabulam confixerit¹.

Et saint Thomas en fait aussitôt l'application à Platon:

Excusat se a diligentiori hujus opinionis investigatione: et dicit quod de illis, qui philosophari voluerunt 'fabulose', veritatem scilicet sapientiae sub fabulis occultantes non est dignum cum studio intendere. Quia si quis contra dicta eorum disputaret secundum quod exterius sonant, ridiculosa sunt. Si vero aliquis velit de his inquirere secundum veritatem fabulis occultatam, immanifesta est. Ex quo accipitur quod Aristoteles disputans contra Platonem et alios hujusmodi, qui tradiderunt suam doctrinam occultantes sub quibusdam aliis rebus, non disputat secundum veritatem occultam, sed secundum ea quae exterius proponuntur².

Pourquoi cette occultation était-elle nécessaire? N'est-ce pas parce qu'il fallait cacher à l'entourage certaines vérités qu'on aurait ridiculisées et pour lesquelles l'Ecole eut été dénigrée? Voire, Socrate ne sera-t-il pas condamné à mort pour ses idées sur la divinité? Nous sommes loin de la poésie pure. Les hommes prompts à poursuivre et à accepter toute la vérité sont le petit nombre. Et même la plupart de ceux qui paraissent faire de cette occupation une profession font passer l'amitié des hommes avant celle de la sagesse qui est plus exigeante, et dans leur cœur ils nient les vérités secrètes. La philosophie doit se protéger contre le jour de l'homme, où la sagesse se perd. Elle doit se garer contre ceux qui se livrent au goût de la masse, car il est plus facile d'être assimilé à la masse que d'attirer celle-ci à la vérité et à la sagesse.

Les Pères de l'Eglise, s'appuyant sur le «nolite sanctum dare canibus», recommandent un procédé semblable pour l'occultation des vérités les plus sublimes³. Denis l'Aréopagite et Boèce en useront abondamment.

¹ «Ii igitur Hesiodistae prima rerum principia deos nominaverunt; et dixerunt, quod illi de numero deorum, qui non gustaverunt de quodam dulci cibo, qui vocatur nectar vel manna, facti sunt mortales; illi vero qui gustaverunt, facti sunt immortales. —Potuit autem sub hac fabula aliquid veritatis occulte latere, ut scilicet per nectar et manna intelligatur ipsa suprema bonitas primi principii. Nam omnis dulcedo dilectionis et amoris ad bonitatem refertur. Omne autem bonum a primo bono derivatur. Potuit ergo esse intellectus eorum quod ex participatione propinqua summae bonitatis aliqua incorruptibilia reddantur, sicut quae perfecte participant divinum esse. Quaedam vero propter longe distare a primo principio, quod est non gustare manna et nectar, non possunt perpetuitatem conservare secundum idem numero, sed secundum idem specie: sicut dicit Philosophus in secundo de Generatione. Sed utrum hoc intenderint occulte tradere, vel aliud, ex hoc dicto plenius percipi non potest.—Deinde cum dicit 'palam quod', objicit contra praedictam positionem: et dicit, quod praedicti Hesiodistae quid significare voluerint per ista nomina nectar et manna, fuit eis notum, sed non nobis. Et ideo quomodo afferantur istae causae ad istam quaestionem solvendam, et ad incorruptionem praestandam rebus, dixerunt supra nostrum intellectum. Si enim intelligantur ista verba secundum quod sonant, nullius efficaciae esse videntur. Dii enim, qui gustaverunt nectar et manna, aut gustaverunt propter delectationem, aut propter necessitatem essendi. His enim de causis aliqui sumunt cibum. Siquidem sumpserunt ista propter delectationem, non possunt nectar et manna esse eis causa existendi, ita quod per hoc incorruptibiles reddantur: quia delectatio est quoddam consequens ad esse. Si autem propter necessitatem essendi praedicta sumpserunt, non erunt semper iterum cibo indigentes. Videtur ergo quod corruptibiles existentes prius tamquam cibo indigentes, per cibum facti sunt incorruptibiles. Quod iterum videtur inconveniens; quia cibus non nutrit in sua specie, nisi corruptus transeat in speciem nutriti. Quod autem est corruptibile, non potest alii incorruptionem praestare».—In *III Metaph.*, lect. 11, nn. 468-470.

² *Ibid.*, n. 471.

³ S. THOMAS, *In de Trinitate*, q. 2, a. 4.

Les poètes théologiens inauguraient ainsi une tradition qui s'est maintenue, à travers Platon et les néoplatoniciens, pour les parties les plus profondes de la théologie.

Nous trouvons encore, chez Hésiode, une idée qui fait le pont aux religions dionysiaques et orphiques, c'est l'idée d'un recommencement cyclique de la race humaine comme solution à notre dégénérescence. La race humaine devait être anéantie et reprise dans un cycle nouveau. Cette doctrine pessimiste renferme néanmoins l'idée du retour comme moyen de rejoindre ce que la divinité attend de nous. Puisqu'il requiert au préalable l'extinction de l'humanité, ce moyen est plutôt extrinséciste. Mais il insinue en même temps combien il faut aller loin pour rejoindre la racine qui permettra d'atteindre à la bonté véritable. L'excellence de la fin à laquelle l'humanité est appelée demande une purification si profonde qu'Hésiode croyait à la nécessité d'une «renaissance» de l'humanité et d'une régénération très radicale. L'apport le plus notable des théologies dionysiaques et orphiques, ce fut donc la reconnaissance, dans tout homme, d'une certaine participation à la divinité, et de la possibilité pour tout homme d'accéder à l'immortalité grâce à une purification par la pratique de certains rites.

Dans la théologie d'Homère et d'Hésiode, la paternité divine des héros comporte un certain rapprochement de la divinité et de l'humanité. Mais les héros étaient des exceptions: l'immortalité, propre à la divinité, était un privilège accordé au petit nombre des hommes. Or voici qu'une certaine divinité devient naturellement intérieure à tout homme. Ce que l'on avait projeté dans le héros comme extérieur et au-dessus du commun des hommes, devient un patrimoine de la nature humaine. D'autre part, les dieux n'étaient pas bons du seul fait d'être des dieux: l'homme, lui non plus, ne sera pas bon du seul fait d'avoir en lui quelque chose de divin. La méchanceté de certains dieux semble avoir fait le pont à la possibilité de voir dans tout homme quelque chose de divin malgré le mal qui est en lui. Tant le bien que le mal dans l'homme lui vient des dieux: le bien de Zagreus, le mal des Titans. L'iniquité que certains dieux avaient contractée de leur commerce des hommes par la paternité envers les héros, revient maintenant des dieux aux hommes. Pour accéder à la divinité authentique, il faut que tout homme, qu'il soit roi ou esclave, subisse une purification¹. Bref, il existe dans la nature raisonnable une certaine aptitude radicale qui permettra d'effectuer, grâce à cette purification, un retour à la divinité bienheureuse et immortelle. Et cette doctrine des poètes théologiens grecs n'a-t-elle pas été consacrée par l'Autorité suprême? «Sicut et quidam vestrorum Poetarum dixerunt: Ipsius enim et genus sumus».

Cet apport des religions du mystère se trouve toutefois latent dans *Les Travaux et les Jours* d'Hésiode. N'avait-il pas reconnu que Zeus aisément ploie les superbes et exalte les humbles?

«Muses de Piérie, dont les chants glorifient, venez et dites Zeus, célébrez votre père, par qui tous les mortels sont obscurs ou

¹ *Начк, op. cit., p.33.*

illustres, connus ou inconnus, au gré de Zeus puissant. Aisément il donne la force et aisément abat les forts, aisément il ploie les superbes et exalte les humbles, aisément il redresse les âmes torses et sèche les vies orgueilleuses, Zeus qui gronde sur nos têtes, assis en son palais très haut. Entends ma voix : regarde, écoute ; que la justice règle tes arrêts, à Toi ! Moi, je vais à Persès faire entendre des vérités»¹.

CLÉMENT LOCKQUELL, F.E.C.

¹ HÉSIODE, *Les Travaux et les Jours*, 1-10.

L'évolution des êtres vivants*

L'idée que le monde des êtres vivants, tel qu'il existe actuellement, a été produit par un processus évolutif quelconque, est à peu près universellement acceptée par les biologistes et les philosophes. Mais ils sont loin d'être d'accord sur les causes et l'histoire précise de l'évolution. On peut même affirmer que ces problèmes nous paraissent à présent beaucoup plus obscurs qu'aux naturalistes contemporains de Darwin. Vouloir unir la mathématique, qui est une science certaine, à la doctrine évolutionniste, qui est incertaine au plus haut degré, paraît être une tentative extravagante. Nous n'allons pas essayer de justifier tout ce qui a été entrepris dans cette voie. Nous nous limiterons à exposer deux ou trois tentatives importantes de traiter les problèmes de l'évolution par les méthodes mathématiques, en réservant au prochain article la question de leur validité et de leur portée philosophique.

Chez les théoriciens scientifiques de l'évolution, la doctrine préférée reste toujours celle de la sélection naturelle. Cette doctrine a subi des modifications considérables depuis le temps de Darwin. Pourtant, elle a gardé son caractère fondamental, qui est d'être une doctrine atéléologique ou anti-finaliste. Selon cette doctrine, les adaptations résultent de variations ou de facteurs dont le rôle, par rapport à la physiologie de l'organisme, est quelconque. Ces variations ou facteurs se combinent sous l'effet du hasard; de sorte qu'en fin de compte, les adaptations et la vie elle-même sont, dans le sens le plus strict, un effet du hasard.

Les sélectionnistes prétendent pouvoir donner une preuve mathématique de cette doctrine. Cette preuve a été élaborée par le biologiste anglais R. A. Fisher¹. Il l'appelle le *théorème fondamental de la sélection naturelle*. D'après ce théorème, la chance pour qu'une modification quelconque de l'organisme lui soit avantageuse, est égale à la chance qu'elle lui soit nuisible, à la seule condition que cette modification soit très petite, comme les modifications doivent l'être, vu la lenteur du processus évolutif.

Considérons, dit Fisher, la signification du mot *adaptation*. «Un organisme peut être dit adapté à une situation particulière ou à l'ensemble des situations qui constituent son milieu, seulement pour autant que nous pouvons imaginer un ensemble d'autres situations ou d'autres milieux par rapport auxquels l'animal serait moins bien adapté; et aussi seulement pour autant que nous pouvons imaginer un ensemble d'autres formes organiques, légèrement différentes, qui seraient moins bien adaptées au milieu dont il s'agit. Généralement parlant, continue Fisher, plus l'adaptation est complexe, plus sont nombreux les exemples de conformité qu'elle présente et plus essentiellement adaptive la situation nous paraît».

*Les deux premiers articles de cette série, *Mathématiques et biologie*, ont été publiés dans le Vol.III, nn.1 et 2 du *Laval théologique et philosophique*.

¹ R. A. FISHER, *The Genetical Theory of Natural Selection*, Oxford 1930.

Considérant que le degré de conformité entre deux choses—comme l'organisme et le milieu—peut être représenté mathématiquement par le rapprochement entre un point A et un point O, supposons que le point A se trouve sur la surface d'une sphère ayant le point O pour centre; et que les positions possibles qui représentent des adaptations supérieures à A sont contenues dans cette sphère. Si le point A est déplacé en parcourant une distance fixe r , dans un sens quelconque, ce mouvement va améliorer l'adaptation s'il porte A à l'intérieur de la sphère, mais la rendra moins parfaite s'il le porte à l'extérieur. Toutefois, dit Fisher, si r est très petit, les chances de ces deux événements sont à peu près égales, de sorte que la chance d'une amélioration tend vers la limite $\frac{1}{2}$ comme r tend vers zéro. On voit qu'il en est ainsi parce que, par rapport à un mouvement excessivement petit de A, la courbature de la surface de la sphère tend à zéro. A la limite, la surface courbe est une surface plane. Mais si r est aussi grand que le diamètre de la sphère, la chance d'une amélioration est évidemment nulle, puisque n'importe quel mouvement de A va le porter à l'extérieur de la sphère.

De cela on peut conclure, d'après Fisher, que les petites variations, soit de l'organisme, soit du milieu, ont autant de chance d'améliorer l'adaptation que de la gêner. D'autre part, la lenteur du processus évolutif indique clairement, selon Fisher, que les variations qui le rendent possible, sont en effet très petites. Car, si les variations étaient *en même temps grandes et adaptives*, les organismes se transformeraient sous nos yeux avec la rapidité d'un train express. Mais la transformation des espèces est si difficile à saisir, que certains zoologistes distingués admettent que l'évolution n'existe plus, et que les organismes sont actuellement dans un état stable. Ainsi, pourvu que les variations se produisent assez souvent, la genèse des adaptations n'offre pas de difficulté et peut être regardée comme un effet du hasard. Les généticiens acceptent encore aujourd'hui la démonstration mathématique de cette thèse donnée par Fisher.

Si la thèse de Fisher correspond aux faits, il semble que la transformation des organismes peut avoir lieu dans n'importe quel sens. C'était, du reste, une des idées fondamentales de Darwin. Mais certains savants distingués se sont servis des principes mathématiques pour démontrer la thèse opposée: à savoir, que les transformations des êtres vivants sont strictement limitées.

Le passage d'une forme organique à une autre est une affaire extrêmement compliquée, qui intéresse une foule presque innombrable de détails: morphologiques et physiologiques. Il est presque impossible de dégager le sens fondamental de la transformation en comparant les descriptions compliquées établies par les systématiciens. Toutefois, si on se limite à la forme externe des organismes ou même de leurs organes individuels, en la regardant comme une simple surface géométrique—la forme étant projetée sur une surface plane—on peut aborder le problème par l'analyse géométrique¹.

¹ D'ARCY W. THOMPSON, *Growth and Form*, 1942, chap.17.

Prenons, pour commencer, le cas d'un cercle. Inscrivons ce cercle dans un système de coordonnées cartésiennes rectangulaires. Construisons maintenant un système de coordonnées où la distance entre les ordonnées est réduite de moitié. Marquons sur les ordonnées et les abscisses les points qui correspondent à ceux où le cercle coupe les ordonnées et les abscisses du premier système. Relions ces points par une courbe continue. Nous obtenons alors une ellipse (Fig. 1, p. 39). Le système de coordonnées cartésiennes permet, sans que nous approfondissions cette question, de traduire la quantité continue de la géométrie en quantité discontinue de l'arithmétique. En étudiant les propriétés du cercle inscrit, comme nous l'avons fait, nous voyons qu'elles correspondent à l'équation $x^2 + y^2 = a^2$ où a représente une valeur constante. La déformation nécessaire pour obtenir l'ellipse nous donne l'équation $\frac{x^2}{2} + y^2 = a^2$, ce qui est une forme

particulière de l'équation générale $\frac{x^2}{a^2} + \frac{y^2}{b} = 1$

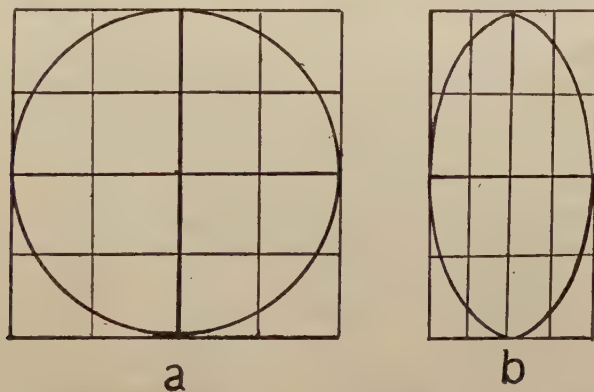


FIG. 1.—Passage d'un cercle (a) à une ellipse (b) par transformation d'un système de coordonnées cartésiennes.

Au cercle employé dans le premier exemple, substituons l'*os canon du boeuf*, en le dessinant dans un système de coordonnées rectangulaires composé d'éléments carrés. Faisons maintenant un système de coordonnées semblables, mais où les intervalles sur l'axe des x sont diminués dans le rapport $x^1 = \frac{2x}{3}$, et relient les points où le dessin de l'*os canon du boeuf* traverse les coordonnées dans le premier système. Nous obtenons alors le dessin de l'*os canon du mouton*. Par le même procédé, et une réduction donnée par l'équation $x^2 = \frac{x}{3}$, nous obtenons l'*os canon de la girafe* (Fig. 2, p. 41).

Ces cas sont très simples. Prenons à présent quelques organismes complets. Voici (Fig. 3, p. 43) une représentation du petit poisson *Argyroleleus olfersi*, dessiné dans un système de coordonnées rectangulaires. A côté, (Fig. 4, p. 45) nous voyons un poisson de la même famille: *Sternopyx*

diaphana, dessiné dans un système de coordonnées passant par les points homologues. Comme on le voit, la *différence* dans la forme de ces deux espèces, qu'il serait très difficile de tirer des descriptions taxonomiques ordinaires, peut être définie en disant que les ordonnées du système d'*Argyropelecus* ont été inclinées à un angle de 70° par rapport à l'axe des x. Une déformation *très simple* du point de vue mathématique nous permet de passer d'une forme à l'autre.

Un exemple encore plus remarquable est celui des deux poissons *Diodon* (Fig. 5, p. 47) et *Orthogoriscus* (Fig. 6, p. 47). Replaçons les lignes verticales du système où nous avons dessiné *Diodon*, par un système de cercles concentriques; et les lignes horizontales par des courbes du genre hyperbolique, qui se divergent par rapport à la ligne latérale de l'animal. Relions les points homologues du système de coordonnées ainsi déformé et nous avons dessiné le poisson *Orthogoriscus*. Du point de vue mathématique, la déformation est plus compliquée que dans le cas précédent; mais la comparaison des systèmes de coordonnées montre clairement que la diversité anatomique des deux poissons, qui intéresse une foule de détails, est l'expression de différences de croissance graduées suivant une loi quantitative très simple.

Mettons-nous maintenant au point de vue évolutionniste. La transformation d'une espèce organique en une autre, implique un *mouvement physique continu*, donc, le passage d'une forme à l'autre par une série d'étapes intermédiaires, celles, du moins, que l'on peut distinguer dans ce mouvement. Le caractère précis de ces étapes dans des cas particuliers, a suscité des controverses interminables. La généalogie de l'homme, par exemple, a été construite et défaire un grand nombre de fois en citant comme série d'ancêtres de l'homme actuel, des restes fossiles et un singe réel ou hypothétique; mais les naturalistes ne sont pas encore près d'un accord.

Par la méthode des coordonnées cartésiennes, on peut trouver une solution mathématique de ces problèmes. Pour cela, prenons les deux systèmes de coordonnées qui correspondent à deux formes organiques différentes, mettons-les l'un sur l'autre, et relions par des lignes droites les points périphériques homologues. Ces lignes coupent les bords externes d'une série de systèmes de coordonnées intermédiaires, dont nous pouvons facilement construire un aussi grand nombre que nous voudrions. Dans chacun de ces systèmes, nous pouvons dessiner la forme organique qui lui correspond. Nous aurons ainsi une série de formes mathématiquement intermédiaires entre les deux formes que nous avons prises comme points de départ. De cette façon, on a construit une série de dessins de crânes intermédiaires entre celui du cheval et celui de son lointain prédécesseur Ehippus. Ces dessins ressemblent à s'y méprendre aux formes des crânes fossiles considérés par les paléontologistes comme ceux des ancêtres du cheval. Par contre, malgré le fait qu'une modification assez simple des coordonnées nous permet de passer du crâne de l'homme à celui du chimpanzé ou à celui du gorille, ces deux derniers ne peuvent pas être rangés dans une même série géométrique reliée au crâne de l'homme. Et il en est de même pour les crânes des prétendus prédécesseurs fossiles de l'homme en général.

On n'a pas réussi à en construire une série mathématiquement continue. Les biologistes qui se sont servis de cette méthode ne croient donc pas que ces fossiles font partie de la lignée ancestrale réelle de l'homme.

Si la forme, la croissance, la reproduction et l'évolution des organismes sont déterminées par des lois physiques, et que ces lois peuvent être formulées mathématiquement, il s'ensuit que les faits que nous venons de citer ont une signification plus large. Il faut dire alors que la transformation des êtres organiques est dans une grande mesure comparable à celle des formes géométriques pures et que les mêmes principes fondamentaux opèrent dans les deux cas. C'est le point de vue exprimé par le célèbre astronome italien Giovanni Schiaparelli dans un petit livre peu connu mais plein d'intérêt, intitulé *Studio comparativo tra le forme organiche naturali et le forme geometriche pure*. Une forme géométrique pure est, comme on l'a rappelé, celle dont tous les points dérivent d'une même loi. Une propriété essentielle des formes pures est celle-ci : une partie de la forme, si petite soit-elle, étant donnée, le reste en est entièrement déterminé. Puisque la forme suit toujours la même loi, on peut déduire cette loi de chaque partie de la forme. Sachant la loi de la forme, on peut la construire en entier.

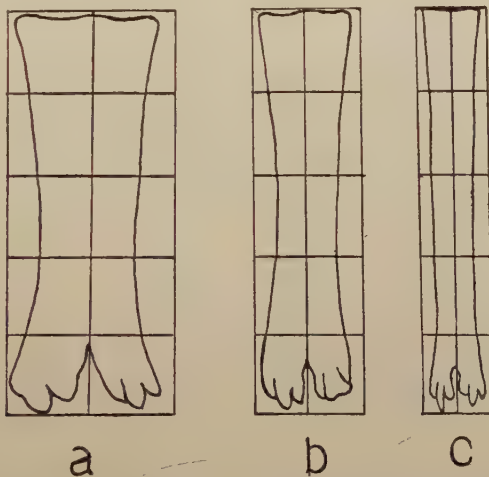


FIG. 2.—Os canon du bœuf (a), mouton (b) et girafe (c)
(d'après D'ARCY THOMPSON, *Growth and Form*).

Schiaparelli fait remarquer que les formes géométriques pures se prêtent, tout comme les formes organiques, à un arrangement systématique. En d'autres termes, elles se laissent classer en catégories superposées que l'on peut appeler des familles, des genres et des espèces. Dans chaque famille de courbes, chaque forme individuelle se distingue des autres par la valeur que certains éléments fondamentaux, dits paramètres, prennent chez elle. Par exemple, dans un cercle, la longueur a du rayon distingue chaque espèce de cette figure des autres; cette quantité a est le paramètre du cercle; dans une ellipse, la distance a entre les deux foyers constitue un des paramètres; la somme b de la distance des foyers au même point sur la

circonférence constitue l'autre. On voit facilement que la forme précise d'une ellipse donnée dépend des valeurs précises de a et b ; l'équation générale de l'ellipse étant:

$$\frac{x^2}{b^2} + \frac{y^2}{a^2} = 1$$

Nous pouvons aussi construire une figure avec trois foyers, et telle que la somme des distances de ces trois foyers à un point donné est constante. Les trois côtés du triangle formé par les trois foyers constituent trois paramètres; la somme de leur distance au point A constitue un quatrième paramètre. La figure dont il s'agit dans ce cas est une espèce d'ovale, généralement non symétrique.

Sans aller plus loin, on voit que l'on peut construire un système de courbes analogues, dont chaque point A représente la somme de quatre, cinq, six, etc. . . paramètres. Le nombre de paramètres s'accroît par deux unités pour chaque centre que l'on ajoute, et les formes se multiplient très rapidement. Pour le système de courbes à un seul paramètre, d'après les mathématiciens, le nombre possible de types est infini; pour le système à deux paramètres, c'est une infinité du deuxième ordre, et pour le système à trois paramètres, une infinité du troisième ordre.

Après avoir étudié soigneusement les lois des transformations des formes géométriques pures—en se limitant, pour ne pas compliquer inutilement la question, aux courbes dans l'espace à deux dimensions, dites «courbes algébriques»—Schiaparelli énonce son hypothèse fondamentale: à savoir, qu'il doit exister, pour les formes vivantes aussi bien que pour les formes géométriques, des lois ou formules générales et des éléments déterminants ou paramètres. L'identité de la formule établit, comme pour les courbes, les caractères communs de la catégorie. Comme dans les courbes, les caractères propres à chaque subdivision dépendent de la variété des éléments fondamentaux. De cela, il résulte que les transformations des êtres vivants suivent les mêmes lois fondamentales que les formes géométriques.

S'il en est ainsi, chaque être vivant appartient à une espèce distincte, définie par la formule fondamentale et des paramètres particuliers. Tout changement dans la valeur des paramètres ou de la formule implique un changement d'espèce. Néanmoins, chez les formes géométriques, les intermédiaires peuvent être aussi nombreux que l'on voudra, parce que la quantité peut être divisée sans limite. Mais comme le fait remarquer Schiaparelli, les formes de transition entre les espèces vivantes sont rares, et il faut admettre dans le monde matériel tel qu'il existe réellement, une discontinuité marquée. C'est ce que l'on obtiendrait dans les formes pures en posant que les paramètres ne peuvent prendre que certaines valeurs: par exemple, celles données par les membres successifs de telle ou telle série algébrique. L'évolution, dans le système de Schiaparelli, existe bien, mais c'est une évolution *par types fixes* et non pas l'écoulement indéfinissable posé par le système de Darwin.

Puisque la constitution de l'être vivant doit être toujours conforme à sa formule fondamentale, les variations qui mènent d'une espèce à une autre ne sont jamais arbitraires, mais sont liées par des lois données par la formule fondamentale. Il y a donc une corrélation étroite entre les divers caractères de l'organisme de sorte que certaines modifications sont possibles, mais d'autres impossibles. Que cette corrélation existe et intéresse tous les aspects de la vie, c'est démontré, croit Schiapparelli, par le processus de la régénération où l'on voit le moignon d'une patte amputée reconstituer le membre tout entier. Pour Schiapparelli, ce fait est comparable à la propriété présentée par les formes géométriques pures et déjà signalée: à savoir que d'une partie de la forme, on peut tirer la forme tout entière.

Pour Darwin, l'adaptation de la forme vivante au milieu résulte tout simplement de la sélection naturelle de variations qui se produisent et qui se combinent aussi au hasard. A certains endroits dans son travail, Darwin parle, il est vrai, de la corrélation comme de quelque chose qui pré-existe à la sélection naturelle, mais les exemples qu'il cite—comme le cas

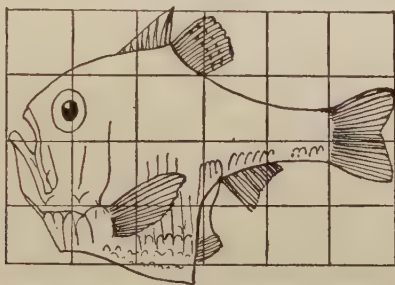


FIG. 3—*Argyropelecus olfersi* (d'après D'ARCY THOMPSON).

des chats blancs aux yeux bleus qui sont sourds—ne sont pas précisément des adaptations. Pour le vrai darwiniste, l'adaptation est l'œuvre de la sélection naturelle qui peut assembler les caractères dans n'importe quelle combinaison, pourvu qu'elle permette à l'organisme de faire concurrence à ses voisins. Pour Schiapparelli, les corrélations adaptives préexistent, a priori, dans les formules fondamentales et elles se réalisent dans la nature dès que les conditions ambiantes le permettent. L'adaptation n'est donc pas autre chose que la *coïncidence* à un certain moment de l'histoire d'un plan déterminé a priori avec les conditions terrestres qui lui conviennent. Le hasard ne crée pas l'espèce, mais il la détermine à exister.

Dans le système de Darwin, l'évolution produit toujours du neuf, de l'imprévu. Cela est vrai aussi, en un certain sens, dans le système de Schiapparelli. Mais ici c'est seulement *l'être matériel réel* qui est neuf et imprévu. Le plan anatomique de cet être existe déjà a priori dans la formule fondamentale, et l'évolution consiste seulement dans le passage de la matière vivante à travers les diverses catégories comprises dans cette formule.

La doctrine de l'évolution, généralement acceptée par les biologistes, envisage un développement *progressif* de la substance vivante à partir

d'organismes extrêmement simples. Pour Schiaparelli, l'évolution n'est pas nécessairement progressive. Il n'acceptait pas, comme un fait certain, l'idée que les premiers organismes étaient aussi les plus simples. Pour lui, à vrai dire, l'histoire des êtres vivants aurait pu commencer aussi bien avec les formes les plus élevées qu'avec les formes inférieures et simples, et si réellement les formes simples se sont montrées les premières, c'est uniquement parce que dans les premiers temps elles seules trouvaient des conditions nécessaires pour l'existence. Du reste, les notions d'inférieure et de supérieure ne trouvent pas de place dans un système mathématique. Il faut remarquer, en outre, que d'après cette hypothèse, la totalité des formes comprises dans les diverses modalités de la formule fondamentale n'existent pas nécessairement ensemble à un moment donné. Certaines ont pu disparaître, d'autres sont réservées pour l'avenir.

L'étude des formes géométriques démontre qu'elles constituent ce que l'on peut appeler des séries analogiques, où les mêmes modifications se répètent dans plusieurs séries distinctes. Si les formes organiques suivent les mêmes lois, des séries analogiques existeront aussi chez elles. Comme exemple, Schiaparelli cite les diverses espèces de bétail, sans lien génétique, qui présentent toutes une large zone blanche autour du corps. On trouve d'autres exemples chez les insectes où le même arrangement des couleurs se trouve chez des espèces appartenant à des groupes très éloignés les uns des autres. Ce n'est pas la même chose que l'homologie, telle qu'elle est définie par la biologie moderne.

Si l'on pose que le type organique comprend n paramètres, il s'ensuit que chaque espèce appartient simultanément à n séries analogiques, et sera liée aux espèces voisines dans $2n$ directions, correspondant à n genres d'analogie. Ainsi s'explique, selon Schiaparelli, les connections multiples qui existent entre les espèces organiques et, bien souvent, rendent leur classification si difficile. Si cette explication est exacte, il serait évidemment tout à fait erroné de regarder la relation entre les divers membres d'une même série analogique comme d'ordre génétique. En réalité, toutes les n séries analogiques auxquelles une forme donnée appartient, ont la même signification taxonomique, c'est-à-dire pour le système de classification; mais *une seule* a une signification génétique et représente la voie de l'évolution réelle.

D'autre part, si deux espèces appartiennent à la même série analogique, elles auront toujours quelque chose de commun, même si elles sont très éloignées l'une de l'autre dans la série. C'est ce qui explique, d'après Schiaparelli, l'incongruité frappante que l'on remarque de temps en temps dans la nature, lorsque les caractères sont combinés d'une façon inattendue et bizarre. Schiaparelli cite, comme exemples, les oiseaux à dents de la période crétacée—*Ichthyornis* et *Hesperornis*; ceux avec une longue queue à vertèbres multiples, semblable à celle des serpents—comme *Archaeopteryx* d'un étage jurassique; et les serpents de nos jours, tels *Cheirotes canaliculatus*, ayant deux minuscules pattes près de la tête. Il est clair que l'explication donnée par Schiaparelli diffère *radicalement* de celle des évolutionnis-

tes orthodoxes, qui voient dans ces cas des exemples d'une transformation évolutive saisie en chemin. Pour la plupart d'entre eux, l'existence d'*Archaeopteryx* démontre que les oiseaux descendent des reptiles.

D'après Darwin et la plupart des évolutionnistes, les homologues des organes constituent des preuves de descendance généalogique. Dans la pensée de Schiapparelli, elles sont essentiellement des signes de connexion systématique et servent à nous renseigner sur le plan général du système où elles se manifestent. Il s'agit tout simplement de pures variations, mille fois produites sur un même thème. De ce point de vue, les organes dits vestigiaux, comme les dents de la baleine ou les fentes branchiales chez les embryons des mammifères, ne sont pas des restes de dents ou de branchies pleinement développées, qui existaient chez les ancêtres; ce sont tout simplement quelques-unes des modalités présentées par ces parties de l'organisme dans les diverses séries analogiques où on les trouve. La longueur du rayon d'un cercle donné est constante; la longueur du rayon d'une spirale

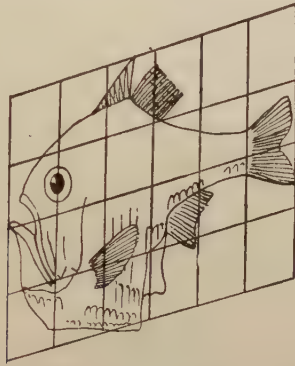


FIG. 4—*Sternoptyx diaphana* (d'après D'ARCY THOMPSON).

s'accroît progressivement. Si nous trouvons une spirale où l'accroissement du rayon est très lent, nous ne sommes pas autorisés à dire qu'elle descend d'un cercle et que la lenteur d'accroissement du rayon est le vestige de l'égalité du rayon chez le cercle; ni davantage qu'elle descend d'une spirale où l'accroissement du rayon était très marqué. L'existence des arcs branchiaux chez les embryons des mammifères n'est donc nullement une preuve qu'ils descendent d'animaux aquatiques.

Le développement des organes comme l'œil, qui présentent une corrélation anatomique et histologique très compliquée et sans laquelle ils ne pourraient pas fonctionner, est très difficile à expliquer dans la théorie de la sélection naturelle où il apparaît comme un effet tout à fait improbable d'une série de hasards. Mais dans la théorie de Schiapparelli, il y a là tout simplement un exemple des corrélations posées par les formules fondamentales.

L'existence, chez des espèces éloignées, d'organes spéciaux très compliqués, constitue pour les sélectionnistes une autre grave difficulté. Les organes électriques des poissons, par exemple, se montrent d'une façon

indépendante chez des espèces qui n'ont guère pu les hériter d'un ancêtre commun; mais il est difficile de croire qu'ils étaient produits plusieurs fois chez des espèces sans lien génétique, par l'effet du hasard. Pour Schiaparelli, il y a là un autre exemple de séries analogiques du genre de celles que l'on trouve dans le monde des formes géométriques. L'existence d'organismes de la même espèce ou d'espèces voisines, dans des régions de la terre très éloignées les unes des autres, est, aussi, difficile à expliquer comme un effet de la sélection naturelle, sans présupposer des révolutions considérables et assez improbables, dans la distribution des masses continentales et des océans. Ces problèmes sont faciles à résoudre dans la théorie de Schiaparelli, car les mêmes formes viennent naturellement à l'existence avec toutes les particularités qui découlent de la formule fondamentale, chaque fois que les conditions convenables se présentent.

Pour la grande majorité des évolutionnistes, l'évolution ne fait jamais marche arrière. Le paléontologiste belge Dollo en a fait une loi: la loi de Dollo: l'évolution est irréversible. Pour Schiaparelli, comme nous l'avons indiqué plusieurs fois, l'évolution est parfaitement réversible, et aucune des directions possibles à travers les n séries analogiques n'est privilégiée. Il faut admettre que la théorie de Schiaparelli n'est pas absolument dépourvue de bases factuelles. La fixité ou, du moins, la résistance au changement, des types spécifiques, la rareté indéniable des formes de transition, non seulement dans le monde actuel mais aussi dans les dépôts des fossiles, la limitation dans le nombre des types morphologiques dans le monde organique, s'accordent mieux avec sa doctrine qu'avec celle de Darwin.

À l'heure actuelle, la plupart des biologistes sont évolutionnistes, mais ils se rangent en deux camps: les uns sont monophylétistes et croient que tous les êtres vivants descendent d'un même ancêtre. Les autres sont polyphylétistes. Ils croient que chacun des grands groupes a eu une origine indépendante. C'est là, pour Schiaparelli, une question sans intérêt. Mais, puisque, d'après sa théorie, la formule fondamentale est, dans un certain sens, la source des propriétés de l'être vivant, on peut se demander si cette source est unique ou multiple; en d'autres termes, si toutes les espèces organiques peuvent être finalement ramenées à une seule formule ou s'il y a plusieurs formules distinctes et irréductibles. Schiaparelli lui-même acceptait les quatre types morphologiques de Cuvier comme exemples de formules fondamentales, mais il croyait qu'il doit exister une formule fondamentale encore plus générale, valable pour tous les êtres vivants.

Mais, quelle est donc la source des formules fondamentales? C'est assurément une question légitime! Eh bien, répond Schiaparelli, ce n'est ni un concept métaphysique ni un «deus ex machina»: c'est tout simplement l'expression de la nécessité physique, de laquelle dépendent aussi les types du système chimique et les lois de l'attraction universelle. Les formules fondamentales, qui sont l'expression de la nécessité physique, sont le fondement des corrélations que nous constatons dans la nature. Ces corrélations nous suggèrent l'idée de finalité mais, d'après Schiaparelli, elles sont

déjà déterminées a priori, tout à fait comme les propriétés infiniment diversifiées et harmonieuses des formes géométriques sont déterminées a priori dans leurs formules algébriques. Il suffit de réfléchir un peu sur ces mots pour voir que malgré la distinction faite par Schiapparelli entre les formes géométriques et les formes organiques, les transformations de ces dernières suivent exactement les mêmes lois que les premières et que sa théorie est, au fond, essentiellement mathématique. C'est lui qui fut le premier à formuler une théorie mathématique générale de l'évolution. C'est à cette théorie que se rattache l'analyse morphologique par la méthode des coordonnées cartésiennes que nous avons exposée au commencement de cet exposé.

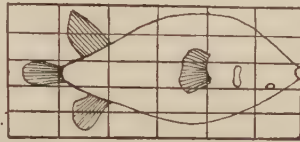


FIG. 5—*Diodon* (d'après D'ARCY THOMPSON).

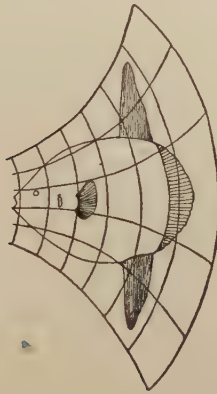


FIG. 6—*Orthogoriscus* (d'après D'ARCY THOMPSON).

Les lecteurs qui connaissent l'histoire de la morphologie, auront déjà remarqué la similitude entre les vues de Schiapparelli et celles de l'école dite d'anatomie transcendante, représentée en Allemagne par Oken, en Angleterre par Owen et en France par Etienne Geoffroy Saint-Hilaire et ses disciples. Pour ces morphologistes, la structure des organismes est l'expression d'un plan idéal, diversifié à l'infini dans les divers groupes, et il doit être possible, moyennant des études suffisamment détaillées, de ramener tous les plans particuliers au plan idéal. Les efforts de Geoffroy Saint-Hilaire dans ce sens ont été poussés très loin et ils ont fini par le mettre en opposition avec Cuvier, qui croyait aussi à l'existence de plans fondamentaux, mais qui voyait la clef des problèmes morphologiques dans le principe de finalité. Avec le triomphe de l'idée évolutionniste, l'anatomie transcendante est disparue de la biologie. L'efficience, en somme, a remplacé la formalité.

Mais il me semble que l'état d'esprit qui est à la base de l'anatomie transcendante et de la théorie de Schiapparelli en particulier, est en train de renaître et va peut-être finir par dominer la biologie. Ce qui caractérise la biologie moderne, par rapport aux travaux biologiques du moyen âge, comme les traités de saint Albert, par exemple, c'est la description *exacte, quantitative*, des espèces. En somme, le système de classification est basé sur la morphologie, sur la forme géométrique des organismes. Il est bien vrai que les descriptions spécifiques comprennent un grand nombre de notes qualitatives, comme la couleur, l'odeur, etc. Mais, pour avoir une classification exacte, dans le sens moderne, il faut pouvoir mettre les qualités qui affectent un même organe en série, c'est-à-dire dans un ordre numérique. La description exacte de l'espèce comporte donc la réduction des qualités à leur mode quantitatif. De cette façon, on purifie, pour ainsi dire, la description spécifique, en la poussant vers la limite où elle sera une description purement quantitative. A ce point, la morphologie des êtres organiques s'identifie avec celle des formes géométriques. Il sera très curieux de voir si, par suite des travaux entrepris pour démontrer la théorie de Darwin, où l'efficiencia domine, la morphologie sera finalement ramenée à l'explication par les causes formelles, conçues comme des lois purement mathématiques de façon à laisser le darwinisme comme une sorte d'îlot abandonné dans le mouvement historique de la biologie.

W. R. THOMPSON.

Des Ressources incomparables de la Maternité divine*

Nous avons choisi comme titre à notre deuxième leçon: «Des Ressources incomparables de la Maternité divine». Elle voudrait être un commentaire de cette appellation si expressive que nous donnons à Marie: *Mater pulchrae dilectionis*, «la Mère du Bel Amour», ou plus précisément encore, de ce titre auquel nous nous étions arrêtés dans notre première leçon: Marie est «la Mère bien-aimée», *Mater dilecta*. En cette dernière expression, nous voyons, réunis en une seule formule, les deux vocables que la Sainte Eglise donne le plus fréquemment à la Sainte Vierge: d'abord «Mère de Dieu» (c'est le premier nom que lui attribuent les chrétiens); et aussi «la Bien-Aimée». Ce dernier titre lui est décerné souvent par la liturgie: les offices de la Très Sainte Vierge sont composés principalement de textes du *Cantique* et de la *Sagesse*, qui la présentent comme celle qui a été choisie entre toutes — l'Unique, la Seule qui puisse sans réserve être appelée la Bien-Aimée —. Montrer que le rapprochement de ces deux termes — «Mère» et «Bien-Aimée» — révèle le mystère de la Maternité divine, c'est-à-dire manifeste ce qu'elle a de plus caché, de plus secret, — ce par quoi précisément elle diffère de toutes les autres maternités terrestres, — ce par quoi elle ressemble à la Paternité divine, — tel est le but de cette leçon. En d'autres termes, nous essaierons de faire ressortir l'intention visée et voulue par Dieu dans la Maternité de Marie, l'angle sous lequel elle a été l'objet de ses complaisances et de sa prédilection par rapport à l'ensemble de la création.

Notre étude comprendra trois étapes principales (I, II, III-IV). Tout d'abord, nous envisagerons *l'enseignement de l'Eglise*: le théologien doit prendre son point de départ dans les données de foi qu'il cherche à comprendre rationnellement, grâce aux concepts métaphysiques; cette première partie (I) mettra en lumière la *substance* de la Maternité de Marie. Dans une seconde partie, nous tâcherons de découvrir les *virtualités* contenues dans ces affirmations si simples de la théologie: nous fondant sur une métaphysique bien établie, nous essaierons de pénétrer les secrets de l'âme de la Mère de Dieu, de deviner toutes les richesses, toutes les nuances de la psychologie de la Vierge Mère. Cette analyse extrêmement délicate, nous nous efforcerons de la faire *en théologien*, et non pas en simple psychologue. Ce sera l'enseignement de la *foi* qui éclairera notre marche. Notre méthode sera *l'analogie*. Ceci précise notre plan: car, si l'analogie commence par voie de négation, elle atteint son but par voie d'éminence. Utilisant d'abord la *voie négative*, nous purifierons notre concept de Maternité divine de toutes les déficiences, les étroitures, les limites, les imperfections des maternités de la terre. Tel est l'objet de la seconde partie (II).

*La première leçon de cette série a été publiée dans le *Laval théologique et philosophique*, Vol. II, n.2.

Faisant alors un pas de plus, nous essaierons, par voie d'*éminence*, de nous hisser au-dessus de nos conceptions humaines, pour nous placer au niveau propre de la théologie, — *sub specie sanctissimæ Trinitatis*. Nous tenterons alors de montrer (IV) que cette Maternité divine, si différente de celles d'ici-bas, s'apparente à la Paternité divine: première participation à la Paternité du Père, elle en est l'image la plus parfaite. Le théologien doit en effet ramener tous les mystères de notre religion à ce premier mystère trinitaire, qui est pour lui le foyer lumineux d'où vient toute clarté. — Mais avant de passer de la deuxième (II) à la troisième (IV) étape, avant de réaliser ce véritable saut — du monde des hommes à l'univers de Dieu — nous demanderons à l'*art* de nous fournir une sorte de tremplin (III). Vis-à-vis des pauvres hommes plongés dans le sensible, l'*art* joue souvent ce rôle médiateur entre le ciel et la terre. Ayant constaté déjà que la Maternité divine ne connaissait pas les imperfections des maternités terrestres, nous verrons qu'elle dépasse également les idéalizations de l'*art*. Celui-ci possède des ressources insoupçonnées, presque infinies: pourtant, il doit s'avouer incapable de nous manifester le secret de sa beauté. C'est pourquoi, nous rappelant que l'Esprit-Saint est lui-même l'auteur de cette merveille, nous nous tournerons tout naturellement du côté de Dieu, pour discerner comment cette maternité est à la ressemblance de l'adorable Trinité, (IV) et, par suite, le chef-d'œuvre de l'amour divin.

I. MARIE EST VRAIMENT ET PROPREMENT LA MÈRE DE DIEU

Le Fils éternel du Père, le Verbe, est venu visiter les siens, prendre notre nature humaine, et il a demandé à Marie, sa servante, la première de ses servantes, de lui *servir* de Mère, de lui donner ce service si *humble*, et si *sublime* à la fois de sa maternité.

La Maternité de Marie, humaine en sa substance, divine en son terme

La Maternité de Marie a bien ces deux caractères. En sa substance, elle est très *humble*: Marie est la Mère de Jésus *secundum carnem*, «selon la chair». L'âme du Christ, comme toute âme humaine d'ailleurs, a été créée immédiatement par Dieu: de son Père, Jésus a reçu toutes les perfections de l'esprit et de la volonté qui ornent son âme (la grâce, la vision béatifique, les sciences infuses...); de Marie, sa Mère, il a reçu son corps, ce corps passible et mortel, grâce auquel il pourra souffrir et être crucifié sur la Croix. Dans ce mystère de sa maternité, la Sainte Vierge a offert à Dieu son sein pour que le Saint-Esprit survienne en lui, et de sa chair immaculée, de son sang très pur, forme le corps du Sauveur. En sa *substance*, cette maternité est tout humaine; elle se rattache aux réalités d'ici-bas les plus humbles.

Par son *terme* pourtant, elle est *sublime*, elle est vraiment divine. La Maternité de Marie se termine, en effet, à la Personne même du Verbe.

S'il y a en Jésus deux natures: la nature humaine et la nature divine, il n'y a qu'une personne: la Personne du Verbe. C'est le Verbe lui-même qui assure à la nature humaine de Jésus sa subsistance, c'est-à-dire son existence autonome, indépendante, incommunicable. C'est lui qui fait qu'il est *hic homo*, «cet homme» existant, agissant, méritant pour nous. Or, la maternité, comme toute relation, peut et doit être déterminée et dénommée par son terme. La maternité habituelle de la femme se termine à la personne *spirituelle*; elle est donc une maternité *humaine*: et, par là, elle diffère essentiellement de la maternité animale. La Maternité de Marie se termine à la Personne *divine*, et, par là, elle transcende toutes les maternités purement humaines: elle est vraiment *divine*.

Ainsi, dans la Maternité de Marie, il faut bien distinguer la substance et le terme. Mais pour atteindre à toute la rigueur de la doctrine, il faut ajouter cette précision: il s'agit bien ici, en un sens, du terme immédiat de la maternité, de son terme *intrinsèque*. Pour l'humanité de Jésus, la Personne du Verbe est le terme intrinsèque qui lui assure sa subsistance et son existence, qui la constitue dans son unité autonome et indépendante. Pour la Maternité de Marie, la personne divine est aussi le terme intrinsèque «*quem attingit*». Certes, Marie concourt effectivement à la seule formation du corps de Jésus; mais toute son action se termine à la personne, au «suppôt», disent les théologiens. Ce corps subsiste «*in persona Verbi*». Cette opération se terminera donc au Verbe.

Evidemment la personne n'est pas l'*effet* de cette action; elle n'en est pas même le terme *modifié*. Il n'y a pas de toucher réciproque. L'Incarnation ne change absolument rien à l'immutabilité divine; elle n'ajoute pas même une relation réelle de Dieu à l'humanité du Christ. Le Très-Haut dans sa transcendance demeure absolument indépendant. La Maternité de Marie se termine à un terme *préexistant*. C'est ce qu'il y a de tout à fait spécial en elle. Nous en verrons plus loin les conséquences. Cette maternité se termine à un fils qui préexiste à sa mère. Ce fils peut donc se choisir sa mère. C'est lui qui se donne une mère. Saint Thomas compare ce mystère à celui de la Vision béatifique. Dans la Vision, nous verrons le Père dans son Verbe. Il sera, non seulement l'objet, mais le terme intrinsèque de notre acte de Vision; nous ne produirons pas un verbe créé, mais notre intelligence sera unie vitalement au Verbe divin. Ces trois mystères: l'Union hypostatique, la Vision béatifique, et la Maternité divine ont quelque chose d'infini.

Pour prendre une intelligence plus précise de ce grand mystère, rappelons l'enseignement de saint Thomas concernant les maternités humaines. Les parents ne donnent pas l'âme à leurs enfants. L'âme immortelle ne peut venir de la matière. Le père et la mère façonnent le corps de l'enfant et lorsque ce corps a atteint le degré requis de formation, quand il est tout «disposé», Dieu crée immédiatement en lui l'esprit. Mais ce corps ne peut exister sans l'âme; il ne peut avoir sa nature propre, être constitué en ses éléments spécifiques que par elle; c'est elle qui est son principe d'être, d'unité, de vie, d'action. L'âme est forme du corps, elle n'habite pas

seulement en lui; l'âme et le corps ne constituent pas deux substances, mais un seul être possédant un seul «*esse*» substantiel. La génération humaine se termine donc bien à la personne elle-même. C'est la personne qui est engendrée; c'est elle qui est fils. La génération humaine n'atteint pas l'âme en elle-même (*in se*) mais dans son union au corps (*ut unitam, ut formam corporis*). En Jésus, la Personne divine joue le rôle de la personne humaine. C'est elle qui termine le corps de Jésus, qui lui permet d'exister, en le faisant un être subsistant¹.

Marie est donc bien la *Mère de Dieu*. Cette vérité, les chrétiens l'ont toujours crue explicitement et, dès le Vème siècle, l'Eglise l'a définie solennellement contre Nestorius. Celui-ci affirmait deux êtres, deux personnes physiques unies moralement dans le Christ; et dès lors, il affirmait que Marie était bien la Mère du Christ (*Christokos*), mais non pas la Mère de Dieu (*Theotokos*). Le Concile d'Ephèse, répondant au vœu unanime des disciples de Jésus, a solennellement proclamé qu'elle était «*Theotokos*». C'est la première date dans l'histoire de la théologie mariale. Tirant les conséquences de ces doctrines si mystérieuses, Cajetan a affirmé hardiment que la Maternité de Marie appartenait «*reductive*» à l'ordre de l'Union hypostatique. Certes, par la chair, Marie n'a pas de lien de parenté avec la Divinité. Il ne peut y avoir de consanguinité avec Dieu. Cependant elle a une certaine affinité avec la Divinité (*quamdam affinitatem cum Deo*), puisque dans le sein de Marie, le Verbe a épousé notre nature humaine.

Divine en son terme, la Maternité de Marie l'est aussi dans son principe et dans son mode. Marie ne connaîtra pas d'homme. C'est l'Esprit-Saint lui-même qui surviendra en elle. La Très Sainte Trinité elle-même est cause efficiente de cette conception virginale, car il s'agit alors d'un effet *ad extra*; on l'attribue au Saint-Esprit par appropriation, car elle est l'œuvre de l'amour. En cette génération miraculeuse, Marie lui offrira la matière, une matière toute pure, et lui, en maître tout-puissant, en artiste incomparable, il y insufflera un «*spiraculum vitae*», il façonnera cette matière pour en faire le plus beau corps humain. Ce corps d'un Dieu, qui possède tous les caractères spécifiques des nôtres, garde pourtant un reflet de sa divine origine. Grâce à cette intervention du Très-Haut, Marie reste vierge dans sa conception. C'est là le premier miracle de sa Maternité. Elle est vraiment et proprement mère, comme toutes les autres; nous retrouvons en sa Maternité divine toute la substance de la maternité humaine, mais cette maternité est réalisée d'une façon miraculeuse; le mode de cette maternité est merveilleux; il est divin; cette Mère est Vierge. «Le Seigneur lui-même vous donnera un signe: la Vierge concevra et enfantera un Fils»².

¹ Sans doute, elle ne constitue pas la nature humaine en Jésus, qui est formée par son âme, mais elle lui donne de subsister et d'exister, et comme l'opération ne s'arrête pas à la forme de l'effet, mais à son existence, qui le pose «*extra causas*» et l'établit effet, notre démonstration garde toute sa valeur.

² Is., VII, 14 — SAINT IRÉNÉE, vers 180, défend déjà ce dogme en s'appuyant sur ce texte d'ISAÏE, contre THÉODOTION D'EPHÈSE et AQUILA DU PONT (*Adv. Haer.*, III, 23; 25; 26).

Ce premier miracle est complété par un autre qui en est comme la conséquence immédiate: deux miracles qui constituent le même mystère. Marie est vierge «*ante partum*»; elle l'est aussi «*in partu*». Non seulement sa conception est virginale, mais encore son enfantelement: «*sicut radius oritur ex sole*». Jésus, le Verbe incarné, est sorti du sein virginal de Marie comme le rayon sort du soleil. Marie est toujours restée le «Jardin fermé»: *Inviolata permansisti*, «Tu as gardé ton intégrité». D'où la joie immense qui enveloppe de toutes parts cette naissance. Ici, il n'y a pas d'ombres. Au pied de la Croix, pour ses fils les pécheurs, Marie connaîtra l'enfantelement le plus douloureux, le plus déchirant. Mais à Bethléem, elle met au monde le Fils, son Fils unique, le Juste, au milieu d'une allégresse indicible.

Telles sont, en résumé, les vérités que la foi nous enseigne concernant la Maternité divine de Marie.

II. LES PERFECTIONS DE LA MATERNITÉ DIVINE

Tâchons maintenant de découvrir les virtualités cachées en ce mystère, de manifester les perfections de cette maternité admirable, d'analyser la psychologie divine qu'elle a apportée à Marie.

Pour toute femme, la maternité est un facteur déterminant de sa psychologie. Celle-ci jusqu'alors reste indéterminée. Elle est ouverte à toutes sortes de possibilités. La Maternité en Marie joue un rôle plus décisif encore. La Sainte Vierge en effet est prédestinée à être la Mère de Dieu. Son esprit et son corps — sa nature et sa grâce — sont donc ordonnés à cette maternité.

Voyons en premier lieu comment la Maternité divine n'a pas les limites et les imperfections des maternités humaines. La *via negationis* est la première démarche du procédé analogique. Le théologien doit tout d'abord, par la négation, purifier les analogies dont il se sert. La foi nous dit que Marie est la Mère de Jésus, mais nous pressentons que cette maternité ne peut être à la mesure des maternités d'ici-bas. Elle doit avoir d'autres dimensions, infiniment plus larges et plus profondes. Notre raison, guidée par la Révélation, va donc chercher à purifier cette notion si complexe et si riche de maternité humaine, tout en sauvegardant avec soin sa substance. Remarquons que ce travail est très délicat. La maternité est une réalité si concrète, si humaine, qu'il est extrêmement difficile de réaliser les discernements et les distinctions qu'elle réclame. Nous avons toujours beaucoup de peine à concevoir que Marie n'est pas comme les mères d'ici-bas.

1. La Vierge Mère

Commençons notre recherche en envisageant le caractère virginal de sa maternité. Marie est Vierge et Mère: telle est la toute première affirmation de la foi. Cette mère a gardé sa virginité. Par son art divin

l'Esprit-Saint a rapproché ces deux réalités féminines si différentes: la maternité et la virginité. Chacune d'elles permet en général à la femme d'épanouir des virtualités diverses qui, selon les lois ordinaires, ne peuvent coïncider dans le même sujet. On entrevoit dès lors les richesses qui vont jaillir de cette rencontre étonnante en Marie.

2. *Psychologie de la famille humaine*

L'imperfection foncière de l'amour maternel est d'être un amour *divisé*. De là viennent beaucoup de ses limites et de ses déficiences. La mère ne peut donner à son enfant son premier amour. La femme doit d'abord aller à son époux; elle doit lui apporter le tribut de son amour. Dans une vie commune, étroite, dans un commerce de chaque instant, l'homme et la femme doivent s'apprendre mutuellement à aimer pour que leur cœur se dilate, s'élargisse, s'approfondisse. Un long et mystérieux apprentissage de l'amour est nécessaire pour qu'il puisse devenir fécond. L'affection de la jeune fille est peut-être plus pure et plus délicate que celle de la femme, mais elle ne possède pas encore la plénitude et la fermeté indispensables à la fécondité. L'homme doit apporter à la femme la vigueur de son attachement. Ils doivent d'abord fondre leurs affections en un unique amour afin de communiquer à cet amour, dans cette fusion, l'élan indispensable pour donner la vie. L'enfant sera le fruit de cet amour mutuel. Dans les desseins de la Providence, il est appelé à être le lien, le «*nexus*» qui vient resserrer, consacrer irrévocablement l'union des époux. Il est comme la réponse de Dieu aux vœux de l'amour humain, le sceau venant du ciel pour sceller définitivement le foyer que l'homme a bâti. Car, si les époux, par eux-mêmes, «disposent» la matière appelée à constituer le corps de l'enfant, c'est toujours Dieu seul qui anime cette matière. Il souffle sur elle comme aux premiers jours du monde et, par la création immédiate de l'âme, fait de ce corps informe un être humain — ce fils qu'il accorde aux vœux des parents.

Mais voilà que ce cher petit enfant, si longtemps attendu et reçu avec tant d'ivresse, va devenir presque fatalement un jour — peut-être prochain — la pierre d'achoppement. Il est le lien qui unit définitivement: il pourra devenir le glaive à deux tranchants qui sépare irrémédiablement. On a été jusqu'à écrire: En devenant mère, tu as cessé d'être épouse. La femme mariée est divisée, nous dit saint Paul, «*divisa est*». Elle est doublement divisée: *d'une part*: Dieu, son Créateur, le Maître de son esprit; *d'autre part*: son époux et ses enfants; et de nouveau, du côté de ce pôle humain, ils sont deux qui bientôt peut-être seront des rivaux et se disputeront le cœur de la femme. Sans doute, dans les familles profondément chrétiennes, la grâce vient pallier à ces oppositions cruelles de la nature. La charité, qui dépasse la chair et l'esprit, est une force d'unité assez puissante pour contenir ces germes de division. Mais dès que l'amour de Dieu s'attiédit, ces tendances opposées de notre pauvre nature risquent de prendre le dessus; elles apparaissent alors à la conscience claire et se livrent une lutte sans merci. Nous touchons ici à ce qu'il y a de paradoxal dans l'amour

humain, paradoxe infiniment douloureux. L'amour humain s'incarne dans la matière et y gagne ce réalisme et cette substantialité qui manquent toujours aux activités spirituelles de l'homme et, par répercussion, aux formes supérieures de ses affections. Mais en revanche, la matière lui impose sa dure loi de division. L'amour conjugal et l'amour maternel sont deux formes d'amour bien différentes, dotées d'exigences et d'aspirations divergentes, parfois même opposées.

Cette loi de division, qui règle toute affection naturelle, se fait sentir plus violemment encore peut-être dans la psychologie de la femme. Elle connaît avec son enfant une intimité plus prenante. Pendant de longs mois ils vivent de la même vie physique, puis, pendant des années, ils gardent un contact presque continu. Si le père peut avoir sur ses enfants plus d'autorité par la force et la supériorité de son esprit, la mère, par le fait de son tempérament et de toute sa vie, connaît avec eux une plus grande familiarité. Elle est plus près d'eux; l'inégalité est moins accentuée; ce qu'elle perd en prestige, elle le gagne en tendresse. Son affection pour ses enfants est plus enveloppante, plus pénétrante, beaucoup plus concrète. Elle a quelque chose de plus naturel — nous dirions presque: de plus instinctif et spontané. La raison y a moins de part, mais la chair et le sang en ont bien davantage.

N'avons-nous pas là l'énigme cruelle de la vie de tant de mères? La nature les a placées comme l'intermédiaire normal entre le père et les enfants, et même entre les différents enfants. La vie intime de la mère ne sera souvent qu'une trame ininterrompue de tiraillements de toutes sortes. Toutes les incompréhensions et toutes les oppositions qui surviennent entre les membres de la famille se rencontrent dans son cœur, qui est bien le centre vital et affectif du foyer.

3. Psychologie de Marie

En Marie au contraire, nous allons voir réuni tout l'amour de la Mère et celui de la Vierge, harmonisés en une magnifique et divine unité. Tout d'abord, en sa maternité, elle conserve toutes les perfections de l'amour maternel humain: elle les garde même avec une sorte de divine jalousie. Elle a été en effet l'unique créature qui ait contribué à former le corps de son Fils; et le Saint-Esprit, qui est survenu en elle, a tiré et épuisé de cette matière immaculée toutes ses virtualités même les plus cachées. Mais elle n'en connaît pas les divisions et les souffrances, car elle est vierge. Sans doute, Marie elle aussi, et de façon extrêmement violente, connaîtra au Calvaire tout cet aspect si douloureux et si profondément humain des maternités de la terre — dans le mystère de sa Compassion, c'est-à-dire dans sa maternité vis-à-vis de nous, les pécheurs! Elle nous adopte en effet au moment précis où nous sommes en train de crucifier, par nos fautes, son Fils bien-aimé: il y a bien alors le maximum d'opposition entre le Fils et les fils, entre l'Epoux du cœur et les enfants d'adoption. Mais dans le mystère de sa maternité vis-à-vis de Jésus, ces ombres redoutables ne sont pas encore

levées. C'est une aurore sans nuages toute baignée dans la lumière du «Soleil de justice». Elle l'enfante dans la joie, dans l'unité et l'intégrité de sa virginité. Ce qu'aucune autre mère n'a jamais pu faire, elle a pu le réaliser: lui donner les prémices de son amour. D'une part, son affection pour Jésus possède toute la force de l'amour maternel, car elle s'enracine bien dans la chair et le sang et y puise le réalisme, la substantialité que seule la nature peut donner; mais en même temps elle conserve toute la limpidité et la pureté de l'amour virginal, car Marie «*in partu*», dans son enfantement même, reste vierge. Pour accentuer la transparence de cet amour virginal, représentons-nous que Marie devait être encore toute jeune, une jeune fille de seize ans peut-être. Pour comprendre le parfum des mystères joyeux: la fraîcheur, la familiarité, l'intimité de ces mystères de la vie de Bethléem, n'oublions jamais que cette jeune mère qui nourrit son petit enfant a gardé la jeunesse de sa virginité. Si le Saint-Esprit lui-même est venu lui apporter, plus qu'à toute autre, la maturité de la mère, il a en même temps, et pour toute l'éternité, renouvelé sa jeunesse.

Ces deux perfections exercent ainsi l'une sur l'autre une causalité réciproque: la virginité perfectionne la maternité en la libérant de ses limites; la maternité à son tour perfectionne la virginité en l'affermissant. Marie est «*la Sainte Vierge*». Nous l'appelons indifféremment la Mère de Dieu ou la Sainte Vierge: ce sont là, dans notre pays au moins, les deux appellations que la piété chrétienne lui donne le plus couramment. Remarquons-le, elle seule a droit à ce dernier titre. La *sainteté*, en effet, réclame deux perfections: la *pureté* et la *fermeté*. La plénitude est le fruit de la rencontre de ces deux qualités. Or si l'amour de la vierge est pur, il est cependant faible et d'une faiblesse radicale. Par nature la femme a besoin de s'appuyer sur l'homme. Tant qu'elle n'a pas trouvé celui auquel elle donnera son cœur, elle reste instable, sujette à tous les changements, même les plus déroutants. On l'a souvent noté: avant que la psychologie de la femme n'ait été déterminée et fixée par l'époux pour qui elle est faite, elle demeure incertaine. Sans doute, elle possède en elle des possibilités extraordinaires; mais celles-ci peuvent s'orienter en des sens opposés: la femme peut s'élever jusqu'aux sommets les plus sublimes ou descendre jusqu'aux tréfonds les plus lamentables; elle est capable des héroïsmes les plus purs comme des trahisons les plus perverses. Dans les desseins du Créateur, c'est l'homme qui doit façonner sa psychologie, faire passer à l'acte toutes ses virtualités, ordonner et équilibrer ses différentes tendances. La vierge par elle-même reste donc un être essentiellement fragile et même incomplet. Elle a besoin d'un appui qui lui donne la stabilité qu'elle est incapable d'acquérir par ses propres forces.

Dans le cas de Marie c'est un peu différent: il est sûr que bien avant la naissance de Jésus, elle est déjà la Vierge forte; à l'instant même de sa conception, elle a reçu la plénitude du Saint-Esprit, elle est pour l'éternité l'épouse du Tout-Puissant. Dès le premier moment de son existence, elle est donc devenue la femme la plus forte, puisqu'elle est fixée pour toujours sur celui qui ne peut faillir. — Mais la maternité ajoute une nouvelle — et

en un sens plus éclatante — consécration à sa virginité, consécration à la fois divine et humaine. La Vierge a conçu un Fils. Et, comme nous le disons dans un instant, ce fils de sa chair et de son sang est en même temps l'enfant de son choix. Toutes ses aspirations de femme, d'épouse et de mère trouvent en lui leur plein achèvement. Il est *l'unique objet* de son amour qui, en la psychologie de Marie, harmonise ou, plus précisément, unifie tous ses sentiments les plus intimes. Le cœur divin de ce petit enfant est le centre, «*Rex et centrum*», où viennent se rencontrer et fusionner toutes les inclinations de la nature et de la grâce. Sa vie, toute sa vie, végétative, sensible, intellectuelle, surnaturelle, a maintenant un seul but.

Ajoutons une dernière remarque: la virginité de Marie est renforcée dans son orientation profonde; sa maternité se place *dans le prolongement* de sa virginité; celle-là est comme la récompense de Dieu au sacrifice de celle-ci; c'est pourquoi on peut parler de consécration: «*non minuit sed sacrauit*». Le même Esprit, l'Esprit-Saint lui-même, qui l'a poussée jadis à vouer sa virginité à Dieu, est survenu en elle avec une plénitude nouvelle pour être l'auteur de sa maternité. C'est avec le même amour, qui l'avait portée à faire au Très-Haut le don de sa virginité, qu'elle aime maintenant son petit enfant.

4. Relation d'amitié entre Marie et son Fils

Mais il faut tâcher d'aller plus loin. Cette mère, qui est vierge, est aussi une amie pour son Fils, «*Amica*», «*Sponsa*»: les développements de la liturgie nous permettent de l'affirmer. Et, depuis le moyen âge, les auteurs spirituels se plaisent à donner une interprétation mariale du *Cantique*: il leur semble avoir été inspiré par le Saint-Esprit avant tout pour nous révéler les merveilles de Marie.

Pour mieux saisir la sublimité de cette doctrine, ne craignons pas de faire vivement saillir les ombres en montrant d'abord comment les enfants des hommes ne peuvent pas *naturellement*, dans toute la force du terme, être les amis de leurs parents. Le théologien, qui a la noble mission de manifester la transcendance des mystères, doit avoir le courage de regarder en face et de révéler les limites des réalités d'ici-bas. L'amour est quelque chose de si haut et de si divin, il est si varié en ses aspirations et ses tendances, qu'il s'éparpille en de multiples formes, en mille nuances, en se réalisant dans la créature et spécialement dans la créature matérielle. Sans doute, chez l'homme, la matière offre à l'amour certaines possibilités que l'esprit pur lui refuse. Par nature, l'amour est réaliste; il aspire à une union effective; une union affective ne peut l'apaiser. De plus il ne peut se cantonner dans le domaine toujours un peu extérieur des accidents: il tend à un don plus profond et plus intime; par essence, il a quelque chose de substantiel. Notre pauvre corps, si misérable à tant de points de vue, permettra à l'amour d'expliciter certaines de ses virtualités qui ne pourraient s'épanouir dans le monde angélique. La rencontre, dans l'humain, de l'esprit et de la matière, la notion même d'esprit incarné, offre à l'amour toutes sortes de nouvelles capacités. La matière lui permet de ne pas demeurer

dans la région de l'idéalisation et des simples intentions, mais de se concrétiser, de se réaliser, de se substantialiser. Il y a pourtant la contre-partie; elle oblige en même temps à se diviser. C'est là la terrible rançon de la matière, qui est toujours source de fragmentation et de multiplicité.

5. Affections de nature et affections de choix

Parmi la multitude de formes d'amour humain, presque infinie en ses ultimes nuances, on peut établir deux grandes catégories. Il y a d'abord les affections *de nature*, fondées sur la chair et le sang; puis toutes les affections *de choix*, fondées sur l'esprit, nées de lui. — Les affections de nature retiennent la nécessité, le déterminisme, la force presque instinctive de la nature; elles sont inscrites en notre substance, insérées en nos chairs; elles nous sont congénitales; nous les recevons avec la vie; et, à travers toutes les fluctuations de l'existence, toutes les variations de nos activités et de nos aspirations, nous les gardons jusqu'à la mort, car elles sont incorporées à notre être même. Parmi les affections de nature, la plus tenace, dominant toutes les autres, est l'affection maternelle. L'enfant est «quelque chose de ses parents», *aliquid patris*; il est la chair de leur chair, l'os de leur os; la génération est le fondement même de la consanguinité, qui est la racine de toutes les affections de nature. Et s'il est vrai que le père et la mère contribuent tous les deux à la génération, la mère cependant connaît avec son enfant, comme nous l'avons déjà remarqué, des liens plus étroits. Pendant les mois qui ont précédé sa naissance, l'enfant a vécu de sa vie. C'est à elle que revient ensuite la si noble tâche de nourrir le nouveau-né, de s'occuper de ces mille soins intimes que réclament les tout-petits. L'enfant est, en un sens, davantage encore «quelque chose d'elle». C'est pourquoi l'affection maternelle a un caractère plus substantiel et plus naturel.

A l'autre pôle, celles que nous appelons les affections de choix doivent leur naissance à l'initiative spontanée et libre de l'esprit. A leur sommet se place l'*amitié*, en réservant à ce beau vocable sa note tout à fait spéciale. Ici l'esprit en ses fonctions les plus nobles, les plus détachées de la chair et du sang, est seul à intervenir. Et plus l'amitié est spirituelle, plus l'esprit est jaloux de cette liberté qui est pour lui la sauvegarde indispensable de la pureté de son choix. Mais cette liberté suppose un domaine assez étendu. Les affections de nature sont toutes confinées dans l'enceinte restreinte de la famille; et, notons-le bien, par leurs tendances les plus intimes, elles cherchent à se resserrer le plus possible. Elles portent toujours en elles un certain instinct de conservation qui les rend facilement ombrageuses et jalouses; elles se gardent de tout élément étranger, «autre»; par leur dynamisme intime, elles se reportent toutes vers la souche commune. Elles vont essentiellement vers le centre.

Le milieu normal de l'amitié, au contraire, n'est pas le cercle — toujours particulier — de la famille, mais le cadre plus vaste, universel: celui de la cité. L'amitié, prise en ses formes les plus élevées, est un amour *spirituel*: il suppose donc une *vie spirituelle* — non pas seulement des acti-

vités spirituelles, intermittentes; mais une véritable vie spirituelle. L'amitié suppose une communication «*in vita*». Or, une véritable vie spirituelle s'épanouit en *contemplation*: et les contemplatifs sont rares parmi les hommes; ils représentent une élite, et donc un choix, parmi un grand nombre, ce qui fait que les vrais amis sont rares. De plus, le véritable ami doit être choisi entre cent, entre mille. Ici encore, l'amour est jaloux, mais d'une tout autre manière. Il est jaloux de l'autonomie de son choix, et pour la garantir plus sûrement, il s'y prend le plus souvent en deux temps. Le choix des amis se fait en des milieux déjà spécialisés, qui supposent une première sélection, dans les milieux d'études, dans les cercles artistiques, dans les groupes spirituels. Des gens ayant des goûts semblables, des aspirations convergentes, se sont réunis pour constituer des milieux de culture; et au sein de ces cercles privilégiés, de ces élites, naissent de véritables amitiés. L'amitié est une chose si délicate, qu'elle a besoin d'une double enceinte pour la protéger. — Etant donnés ces caractères, on devine que le cadre encore restreint du village, ou même de la petite ville, ne peut souvent suffire à l'amitié. La liberté du choix réclame un milieu plus vaste. L'amitié, réalité si intime et si profonde, puisqu'elle suppose l'unité dans les vouloirs les plus essentiels, les plus fonciers, exige à la base, un cercle très étendu. En un sens, on peut dire que plus le cadre est universel, plus l'amitié a de chances d'être spirituelle, car il pourra y avoir plus de choix, et par conséquent plus de liberté, dans l'élection. Alors l'homme imite Dieu qui, dans ses élections, est suréminemment libre, puisqu'il a *sub specie aeternitatis* tous les temps et tous les lieux et qu'il est le seul qui n'ait pas besoin de ces autres nous-mêmes que sont nos amis. Nous touchons ici à la finalité métaphysique peut-être la plus profonde de la société. La société a comme but suprême de rendre les hommes *vertueux*: et l'amitié est la fleur qui accompagne, et en un sens récompense la vertu. Ces deux finalités (vertu et amitié) sont inséparables. L'une est la conséquence immédiate de l'autre. De façon plus précise et plus universelle, on peut dire que le but ultime de la société ici-bas est d'offrir aux hommes un milieu temporel et culturel favorable aux échanges, aux communications spirituelles — au plan de la vertu, de la science et de l'art. Or l'amitié est le fruit précieux de ces échanges. A un point de vue, on peut dire que la société est un ensemble de communautés humaines hiérarchisées, ayant à son sommet l'amitié qui est la communauté la plus élevée, parce que la plus une et la plus vitale.

La distinction entre la famille et la société, ces deux grands milieux qui se partagent notre vie humaine, est donc parallèle à cette autre distinction entre les affections de nature et les affections de choix. Entre l'affection maternelle, qui représente ce que les affections de nature ont de plus *substantiel* et donc de plus intime par leur rattachement à notre être, et l'amitié spirituelle, qui répond à ce que les affections de choix ont de plus *libre*, de plus universel, et donc de plus intérieur par leur lien avec l'esprit, se placent toutes les autres affections humaines qui participent plus ou moins de ces deux perfections et s'étagent entre ces deux extrêmes en une hiérarchie d'une variété extraordinaire.

6. *Unité en Marie des affections de nature et de choix*

En Marie ces deux univers se rencontrent. Le pôle de la chair et du sang et celui de l'esprit se rapprochent si intimement qu'ils coïncident. Nous avons là un des rapprochements les plus hardis de l'artiste divin. Jésus est bien le fils de sa chair, et il l'est même plus que tous les autres fils des autres mères, puisqu'elle est la seule créature qui ait formé son corps. De plus, cette famille connaît une intimité unique. Jamais famille ne fut plus resserrée que celle de Nazareth. C'est une famille pauvre: pas de tiers, pas de serviteur ou de servante qui enlève quelque chose à la chaude intimité du foyer. Et cette famille est dans un petit pays où les mœurs patriarcales sont encore conservées. Jésus exerce sur place un humble métier qui ne l'oblige pas à quitter sa demeure domestique; son foyer est le théâtre même de son travail. Il est un modeste artisan. Voilà pour les conditions extérieures de ce foyer. — Si maintenant nous essayons de pénétrer dans le mystère même de la Sainte Famille, nous découvrons que cette famille est la plus une. Elle est composée de trois membres. Parmi ces trois membres, celui qui est le *chef* a aussi et plus profondément le rôle de gardien. Il veille sur l'intimité de la Mère et de son Fils. Il la cache aux yeux du monde. Oh! certes il a part à l'intimité de la Sainte Famille, mais à titre de témoin silencieux. Il a une certaine part active, mais non pas essentielle. Ce sont les rapports de la Mère et du Fils qui constituent l'essence de cette famille. Ils sont les deux personnages principaux, avec cette Personne invisible qui les unit mystérieusement: l'Esprit-Saint. Joseph a plutôt un rôle extérieur. Il est le chef surtout pour les choses du dehors. Il n'est admis dans le secret de cette famille que grâce à son silence, car ce *vir* sait se taire et, plus encore il sait respecter le silence des autres. Il ne trouble pas leur recueillement. Il est discret. Et lorsque le Christ sera grand, il disparaîtra pour laisser la Mère seule avec son Fils. C'est Jésus lui-même qui sera le maître de Marie, le chef de famille. Jésus en est la tête, *vir caput mulieris*¹. Et cette famille est en même temps un couvent. Le Fils forme sa Mère, il l'initie aux secrets les plus intimes de la vie contemplative. Cette famille est donc bien la plus une. Toutes les valeurs propres de la *famille* s'y trouvent réalisées au maximum.

Pourtant ce fils de Marie est d'abord l'enfant de son esprit, l'élui de son cœur. Comme le dit magnifiquement saint Augustin: avant d'être le fils de sa chair, il est l'enfant de son esprit, «*prius mente quam ventre concipiens*», la récompense divine de sa foi en la parole de l'ange, le fruit céleste de sa contemplation, en un de ses moments les plus sublimes. Jésus est donc aussi son ami. Au sein de cette famille, nous retrouvons toutes les perfections de l'*amitié* la plus haute. Car le Fils qui préexiste à sa Mère l'a choisie, il l'a choisie entre toutes les femmes de la terre. Ce fils est Dieu. Marie a été choisie non seulement entre toutes les femmes, mais entre toutes les créatures humaines et angéliques. Par le trésor de grâce — effet de ce choix — que Jésus a déposé en elle, il l'a constituée Reine de

¹ I *Cor*, xi, 3.

la terre et des cieux. Cet humble foyer est aussi un palais. Là réside le Roi des Juifs, le Roi du monde. Nous sommes au centre de toute l'humanité, tant au point de vue de la durée qu'au point de vue de l'espace. Cette intimité de la Mère et de son Fils est celle du Roi des rois avec la Reine Mère, Jésus et Marie ont des cœurs royaux. On le voit : les deux mondes de la cité et de la famille, des affections de nature et des affections de choix, se rejoignent ici en leurs sommets.

Mais il nous faut tâcher de scruter plus profondément ce mystère : nous touchons ici à ce qu'il a de plus caché. Le véritable secret de la Maternité de Marie consiste en effet en l'intimité unique qui existe entre cette Mère et son Fils. Et cette intimité, nous venons de le voir, vient de l'unité scellée par le Saint-Esprit entre la maternité et l'amitié, ces deux grandes réalités qui se situent aux deux extrémités de la vie humaine. En Marie ces deux perfections sont réalisées en leur mode le plus parfait et le plus complet. Comme nous l'avons déjà dit, Marie est mère d'une façon unique, puisqu'elle seule a contribué à la formation du corps de Jésus. D'autre part, son amitié avec son Fils est le fruit de la contemplation la plus haute, et celle-ci est le but de toute sa vie.

Mais avant d'analyser à ce point de vue la scène de l'Annonciation, et pour mettre mieux en lumière les merveilles faites en Marie, voyons avec soin les raisons profondes pour lesquelles une mère humaine ne peut normalement être l'amie de son fils.

7. *Manque de choix et de réciprocité dans l'affection d'une mère humaine et de son fils*

L'amitié humaine suppose deux conditions : le *choix* et la *réciprocité*. Le libre choix, nous avons déjà eu l'occasion de le remarquer, est la première condition qui caractérise l'amitié et la distingue de toutes les affections de nature. Dans l'élection de ses amis, l'esprit ne supporte aucune contrainte, aucun déterminisme. Il veut lui-même, comme esprit, en prendre et en garder toujours toute l'initiative. — De plus, la véritable amitié réclame des amis un amour mutuel ; leur affection doit être de même type, de même structure. L'amitié ajoute à la simple bienveillance cette réciprocité.

Or la mère ne peut *choisir* son enfant. Elle a l'enfant que la nature et Dieu lui accordent, le fils de sa chair et de son sang, non le fils de son idéal et de ses vœux. Certes, la maternité humaine suppose une acceptation libre, un consentement de la raison, et par là elle diffère de la maternité animale. C'est librement que le père et la mère s'unissent pour donner la vie. Mais s'ils sont libres de poser cet acte de nature, ils ne le sont plus pour recevoir l'enfant que la nature leur donne. Ils peuvent choisir d'avoir un enfant, mais ils ne peuvent choisir *tel* enfant, ils ne peuvent le désigner avec ses notes individuelles. Pourtant l'amitié réclame ce choix personnel. Elle ne s'arrête pas à l'espèce, à la nature, mais à l'individu, à la personne. Seules les ultimes déterminations singulières de la personne précisent le

motif du choix. Les parents ne peuvent donc choisir leurs enfants. Bien souvent, ils ne peuvent se résigner à ce déterminisme de la nature; parfois même ils n'en ont pas une conscience assez aiguë.

De là tant d'incompréhensions dans les familles, tant d'injustices aussi. L'homme, qui est doué d'imagination et d'esprit, ne peut se résoudre à recevoir passivement l'enfant que la nature lui destine. Plus il est spirituel, plus il enveloppe cet enfant qu'il attend de toutes sortes de projets et de souhaits, plus il se forme un idéal de cet enfant en qui il espère trouver la réalisation de ses aspirations et de ses rêves. Et le plus souvent la nature trompe son espérance. L'enfant en grandissant fait tomber l'une après l'autre toutes ses illusions. Avec les années le décalage s'accroît de plus en plus entre l'idéal que l'on s'était forgé et la réalité que la nature a donnée. On souhaitait découvrir en son enfant ces vertus que l'on avait cherchées en vain à acquérir de toutes ses forces, ces qualités que l'on admirait en d'autres familles et que l'on ambitionnait pour les siens. Au lieu de ces perfections on ne reconnaît que trop en lui ses propres défauts à soi. Les parents les supportaient déjà péniblement en eux; en leurs enfants, ces mêmes défauts ne risquent-ils pas de devenir intolérables? Quelquefois même, ce sont ceux des grands-parents dont on a tant souffert enfant... ou encore ces tares d'ancêtres inconnus, perdus dans le temps, et que l'on découvre avec une certaine honte. De là, dans la vie de famille, tant de drames cachés, dont les causes, souvent, en partie du moins, se perdent dans l'inconscient. — Parfois les parents se montrent d'une sévérité extrême pour leurs enfants, car ils les jugent d'après l'idéal qu'ils se sont façonné, et non d'après le lourd héritage qu'eux, malgré eux, ils leur ont légué. D'autres fois, au contraire, ils ont une indulgence excessive, car ils apprécient leurs actions à travers leurs désirs et leurs souhaits; inconsciemment ils interprètent la réalité. De tout ce poids de l'hérédité résultent toujours beaucoup de souffrances.

Il est inutile d'ajouter que les enfants, eux non plus, ne choisissent pas leurs parents. Or l'amitié suppose un libre choix *réci-proque*. De ce côté les souffrances sont peut-être encore plus accentuées. A un moment ou à un autre, mais presque toujours, les parents risquent de décevoir leurs enfants, surtout si ceux-ci sont délicats et spirituels, s'ils ont un grand idéal, une vocation personnelle fortement caractérisée. Ils s'aperçoivent que leurs parents ne les comprennent plus, ou du moins, ne peuvent plus les aider à réaliser leurs nobles projets, à vivre selon leurs aspirations les plus intimes. Et les années viennent fatalement creuser plus profondément le fossé, car la différence des générations s'accroît. La vie, d'une part, monte et devient plus hardie; d'autre part, elle descend et devient plus timide. Celle-là devient de plus en plus conquérante; celle-ci tend à un conservatisme excessif. La réciprocité est la deuxième condition de l'amitié; elle est du reste la conséquence normale de la première. Notez qu'il ne s'agit pas d'égalité dans la situation, dans les dons acquis ou naturels, mais d'une réciprocité *dans l'affection*, qui implique une certaine égalité au plan propre de l'amour. L'amitié suppose une similitude de goûts,

d'aspirations, et, de plus, une rencontre au plan affectif. L'affection doit donc être de même facture, de même structure, pour que puisse exister ce contact mutuel vraiment profond, qui fait que l'ami est un autre moi-même. La nature de l'amitié réclame cette réciprocité, qui à son tour exige une similitude profonde de tendances et de désirs, pour permettre les rencontres intimes. Entre la mère et son fils, la réciprocité ne peut jamais être parfaite. Bien plus, il n'y a pas la similitude affective qui en est le fondement. En eux, les affections ne sont pas de même type; l'une descend, l'autre monte, car elles se fondent sur deux fonctions de nature bien différentes, presque opposées.

Voyons maintenant comment, en Marie, nous ne trouvons aucune de ces limites. Elle est la seule mère qui soit parfaitement l'amie de son fils.

8. Marie a choisi son Fils

Tout d'abord, elle est la seule mère qui ait pu, librement, en pleine connaissance, *choisir* l'enfant que Dieu voulait lui donner. Et le Très-Haut a attendu son *fiat*, son consentement pour lui accorder son Fils. Rappelons-nous la scène de l'Annonciation. Scène royale. On l'a parfois comparée à la demande en mariage d'une princesse de sang. Le Roi des rois a décidé d'envoyer son Premier-né sur cette terre pour visiter les siens, pour épouser notre pauvre nature humaine. Il envoie l'un de ses premiers ministres, l'un de ses messagers les plus sublimes parmi ceux qui demeurent habituellement près de son trône, l'archange Gabriel, pour venir solliciter le consentement de Celle qu'il a choisie pour être la Mère de son Fils, pour tenir ici-bas sa place près de lui, pour le «remplacer», si j'ose dire, en notre terre, *in terra nostra*. Et l'ange fait à Marie une description détaillée de Celui qui doit être son Enfant; il lui parle de ses prérogatives, de la mission personnelle qu'il doit remplir ici-bas: «Il sera grand et sera appelé Fils du Très-Haut. Le Seigneur Dieu lui donnera le trône de David, son père... Et son règne n'aura pas de fin»¹. Les desseins de Dieu sur le Christ sont dévoilés à Marie en ces quelques paroles. La Sainte Vierge découvre en ces traits Celui qui a été décrit de tant de manières par les prophètes, par Isaïe en particulier. Cette fille d'Abraham, si attachée aux Ecritures, possède parfaitement le don de prophétie; elle, la «Reine des prophètes», reconnaît en Celui qui lui est annoncé, le Messie. Or songez avec quelle divine impatience Marie devait attendre son avènement; pour hâter sa venue, elle avait sacrifié sa plus grande richesse: la maternité. On devine le prix de ce sacrifice pour une Juive! Depuis de longues années déjà, elle l'avait choisi pour l'unique objet de ses aspirations. Il était bien l' élu de son cœur et de son esprit. Elle avait tout quitté pour lui. Sa foi, son espérance, sa charité tendaient toutes les puissances de son être vers lui. Et l'ange respecte la *liberté* de Marie; il lui laisse faire son objection: «Comment cela se fera-t-il, car je ne connais pas d'homme?»² C'est après avoir

¹ *Luc*, I, 32-33.

² *Ibid.*, 34.

reçu un supplément d'information, après avoir eu l'affirmation explicite qu'il sera appelé le Fils de Dieu et que sa conception sera miraculeuse, que Marie donne son consentement.

Dans toute cette scène, que faut-il admirer davantage en la Sainte Vierge? Sa prudence, sa réserve, sa discrétion, son obéissance, son humilité? — ou sa foi, son espérance, sa magnanimité? Au grand midi de la Croix, toutes les vertus du Sauveur resplendent; à l'aurore de l'Annonciation, toutes celles de sa sainte Mère apparaissent déjà. En ce jour béni, le Saint-Esprit fait éclore toutes les vertus évangéliques qu'il a semées en son Cœur Immaculé, pour qu'elles interviennent dans ce choix où il n'y a aucune contrainte morale, aucun emballement inconsidéré, mais un don tout à fait conscient et libre. Jésus est donc bien d'abord le fils de son esprit, de sa foi et de sa charité, ou plus précisément il est le fruit de l'Esprit qui inspire Marie dans toutes ses pensées et tous ses désirs. Il est le don accordé par Dieu pour consacrer et diviniser de façon éminente toute sa vie intérieure et contemplative. Et ce don est une Personne. Il est donc en toute la force du terme, le *Bien-Aimé*. Ici, il y a coïncidence parfaite entre la chair et l'esprit, entre les aspirations du cœur et le fruit de la nature, car l'Auteur merveilleux de cette maternité est l'Esprit créateur, qui est en même temps à l'origine des volontés de l'esprit et de l'amour de la chair.

9. Jésus a choisi sa Mère

Si Marie a choisi son Fils, il est encore beaucoup plus vrai de dire que le Fils a choisi sa Mère et ce choix est souverainement libre. Comme nous l'avons déjà noté, la Maternité divine se distingue des autres maternités, car elle ne se termine pas seulement à une âme créée directement par Dieu, mais à une Personne divine préexistante. Nous touchons ici à la note tout à fait caractéristique de cette maternité, qui nous en découvre le mystère. Tâchons de bien voir comment tous les développements spirituels que nous essayons d'analyser dans ces leçons se rattachent étroitement à cette vue primordiale, comme des conséquences que le théologien peut en dégager. Pour expliquer le mystère de l'Union hypostatique, le théologien peut et doit parler d'«assomption» et d'«incarnation», mais il préfère le premier terme au second. Le mot «incarnation» est peut-être plus imagé, et, à ce titre, plus suggestif à nos sens; mais le mot «assomption» exprime plus adéquatement le mystère. Le Verbe, en effet, ne descend pas en notre pauvre corps; mais il le *prend*, et le fait entrer en quelque sorte à l'intérieur du mystère de Dieu en se l'unissant hypostatiquement. Quand le théologien parle de la Maternité divine, il doit la considérer également à ces deux points de vue. Par l'opération miraculeuse de l'Esprit-Saint qui survient en le sein de Marie, le corps de Jésus est formé de la chair et du sang de la Sainte Vierge. Ce corps ne préexiste pas à Marie, il est vraiment et proprement le fruit de ses entrailles. Mais cette génération se termine à une Personne divine. Et cette maternité n'amène en cette Personne aucun changement, aucune modification. Il n'y a pas de relation réelle du Verbe à l'Humanité sainte de Jésus. Le

Verbe préexiste à la Maternité de Marie. De ce point de vue, il est plus exact de dire que le Fils se donne une Mère, que ce Fils qui est engendré de toute éternité se *prend* (*assumpsit*) dans le temps une Mère, et qu'il la choisit librement parmi toute la création. La prédestination de Marie dépend de ce choix divin. Toute prédestination suppose une *élection* du Très-Haut. Marie n'a pas seulement été réservée pour la sainteté. Elle a été l'objet d'un double choix. Comme toute sainte, elle a été choisie; et, parmi les saints, elle a été élue pour être leur *Reine* — nous pouvons ajouter (nous l'expliquerons dans notre prochaine leçon): pour être leur *Reine absolue*. Cette qualité de Reine est d'ailleurs ordonnée à sa maternité: Marie est Reine afin d'être la *Mère digne* de Dieu, c'est-à-dire la Mère qui puisse connaître avec lui une intimité d'esprit et de cœur en harmonie avec les liens de la chair; elle est Reine afin d'être la *Mère bien-aimée* du Fils.

Considérons avec soin l'excellence de ce choix divin. Ce n'est pas seulement dans le cercle de la cité que le Fils a pu distinguer sa Mère: c'est dans l'univers tout entier. Il est le Verbe par qui tout a été fait. En lui, toutes les créatures actuelles, passées et futures sont présentes dans l'instant de l'éternité. Il est le Maître absolu de la terre et des cieux, des hommes de tous les lieux, de toutes les générations, comme aussi des myriades d'anges. Parmi cette multitude innombrable que nul ne peut compter, qui s'étend à l'infini dans l'espace et le temps, il choisit sa Mère, l'unique objet de ses complaisances.

Ajoutons que comme il est Dieu, son choix ne sera pas déterminé par les qualités préexistantes de celle qui est l'objet de son élection. Son amour est *créateur*. En même temps qu'il sépare sa Bien-Aimée de l'ensemble de la création, il l'orne de toutes manières pour qu'elle réponde parfaitement à l'idéal de son esprit et aux vœux de son cœur. Comme le répète si souvent saint Thomas, Dieu ne choisit pas ses élus à cause de leurs qualités et de leur bonté: c'est au contraire son choix absolument libre et gratuit qui les rend bons et leur accorde les qualités requises qui le légitiment. Cette grande vérité trouve en Marie une application particulièrement remarquable. De toute éternité elle a été prédestinée à être la Mère de Dieu: tel est le terme précis de sa prédestination. Elle sera donc la seule Mère qui ne décevra jamais son Fils. Sans doute, les projets, les vœux, l'idéal de ce Fils pour sa Mère dépassent tout ce que les fils les plus spirituels et les plus aimants souhaitent pour leur mère. Cet idéal est conçu par un Dieu; il est aux dimensions de l'intelligence et du cœur d'un Dieu. Or son idéal, c'est-à-dire l'idée qu'il se fait de sa Mère, est la mesure même de sa réalisation. Il est le seul qui puisse réaliser ce qu'il veut, tout ce que son cœur lui dicte pour elle. La première condition de l'amitié se trouve donc pleinement réalisée, au delà de tout ce que nous pourrions imaginer et concevoir.

Considérons maintenant la *réciprocité*. L'ami est un autre moi-même. Sans doute, au point de vue de l'être, et même de l'intelligence, il peut être différent de moi, bien loin de moi; mais au point de vue du cœur et de la

volonté, de cet amour de prédilection que nous appelons l'amitié, il ne fait qu'un avec moi. L'amitié réclame l'identité des volontés; l'harmonie, l'ordre ne suffisent pas: l'unité est nécessaire.

Dans cette Maternité divine c'est le Saint-Esprit qui est à l'origine de l'amour de Marie pour Jésus. C'est lui qui lui apprend à aimer, qui dilate son cœur, l'approfondit, et rend son amour fécond. Depuis le premier instant de sa conception, il est l'Epoux de son âme. C'est lui qui dirige toutes ses pensées et tous ses désirs; c'est lui qui l'a préparée dans la foi à cette Maternité, et c'est lui maintenant qui la réalise. Or le Saint-Esprit est le lien d'amitié du Père et du Fils, le don réciproque qu'ils se font l'un à l'autre. Marie aime donc son Fils avec un amour qui vient de lui, que lui-même lui a donné; c'est avec l'amour même de son Fils qu'elle enveloppe son enfant. Toute la vie de la Mère et du Fils est donc un échange incessant d'amitié. Cette amitié devenant chaque jour plus intime tend continuellement vers une unité plus totale, car la charité de Marie grandit toujours; le Saint-Esprit est toujours davantage son divin Epoux; il lui donne toujours avec plus d'abondance l'esprit de Jésus, ce Cœur de Jésus qui lui permet d'aimer son Fils au titre de Bien-Aimée.

Nous entrevoyons déjà le secret de cette intimité divine. Sur la terre il ne peut y avoir normalement d'amitié entre les parents et leurs enfants. La nature avec ses lois contraignantes et restrictives, s'y oppose. En la Très Sainte Trinité, où la substance et l'esprit s'unifient, où toutes les perfections de la famille et de la société se retrouvent éminemment, la deuxième Personne est à la fois le Fils de la substance et le Verbe de l'esprit et donc l'Ami de son Père. La Maternité de Marie, tout en étant substantiellement humaine, porte un reflet, une véritable ressemblance de la Paternité divine. Mais nous reviendrons bientôt sur ce point.

10. *Marie est «soror», «filia», «ancilla»*

Avant de pénétrer dans le mystère de Dieu, glanons encore à travers la création tout ce qu'elle peut nous dire sur l'union de Jésus et de Marie; par là nous élargirons notre horizon, et nous nous préparerons à nous enfoncer avec encore plus de hardiesse dans le mystère de la vie divine.

L'Eglise, qui parle de Marie comme de la Bien-Aimée, lui donne encore bien d'autres titres. Pour nous faire pressentir toutes les ressources de son amour, elle recourt à toutes les formes d'affection qui se trouvent sur la terre. Pour réaliser son chef-d'œuvre, le Saint-Esprit s'est plu à réunir dans le Cœur de Marie toutes les qualités les plus diverses, les plus opposées en apparence.

Pour rendre compte de l'éminence de la Déité, le théologien doit prendre toutes les perfections des créatures, des anges et des hommes, et remarquons-le, il doit choisir de préférence, en un sens, celles qui s'opposent le

plus entre elles. Il doit supprimer leurs limites qui sont causes de leurs oppositions, en les répartissant dans les genres. Il doit montrer comment toutes ces richesses s'unissent, s'unifient en la parfaite simplicité divine. Dieu est juste et miséricordieux, il est vérité et amour. Pour mesurer les dimensions du Cœur Immaculé de Marie, de ce monde caché où seul l'Esprit-Saint peut pénétrer, le théologien doit procéder de la même manière; il doit recueillir toutes les perfections de ce monde si vaste et si profond de l'amour, purifier tout cela, et voir comment, dans cette fournaise ardente de charité, tout s'unifie et se fond.

Marie est *amica*; elle est aussi *sponsa*, elle est également *socia*, la compagne. Cette expression nous la devons à saint Albert. Elle est encore *soror*, *Soror mea sponsa*¹. Entre ces différentes appellations, il y a une infinité de nuances. Le théologien les recueille toutes avec respect: c'est à lui à discerner si elles peuvent être justifiées, et à en faire ressortir toutes les richesses. Marie aime Jésus avec l'amour de Jésus, avec cet amour qui l'unit à son Père. Ensemble, en une divine intimité fraternelle, comme frère et sœur, ils aiment leur Père du ciel. Pour ne laisser échapper autant que possible aucune des nuances du mystère, nous devons ajouter que Marie est à la fois la sœur aînée et la petite sœur cadette de Jésus. Seules les nombreuses familles permettent à l'amour fraternel d'explicitier toutes ses virtualités. Les petits ajoutent leur note originale à l'affection des aînés. La Sainte Famille est la famille la plus restreinte en nombre et la plus riche pourtant en perfections. Au point de vue de la nature, Marie est l'aînée de Jésus, puisqu'elle est sa Mère. Au point de vue de la grâce, elle est la toute petite cadette du Sauveur, puisqu'elle a tout reçu de lui. Or en elle tout est parfaitement unifié. Le même Esprit est à l'origine des perfections de la nature et de la grâce qui s'embrassent et se prêtent en elle un mutuel concours pour donner à son affection plus d'ampleur et de profondeur.

Marie est aussi la fille du Sauveur, *filia Salvatoris*. Elle est l'enfant de sa Passion. Sa beauté est le prix du sang de Jésus. Et dans cette immense famille de la Rédemption, Marie est à la fois la fille aînée du Sauveur et la toute dernière de ses enfants. Elle est la première à bien des titres. Elle a été rachetée avant l'heure, par anticipation. Sa sainteté dépasse en éclat celle des plus grands saints. Et à sa mort le Christ nous laissera à notre grande sœur qui sera devenue pleinement notre Mère. C'est elle qui tiendra sa place, qui deviendra réellement la mère de famille. Par contre, son humilité lui accorde la dernière place; elle est la plus petite, *parvula*, *parvulissima*, infiniment plus petite encore que notre chère petite Thérèse de Lisieux. Toutes ces nuances différentes que nous trouvons chez les saints, suivant leur âge, suivant leur tempérament naturel et spirituel, suivant aussi la mesure de grâce accordée, toutes ces multiples nuances se retrouvent dans le Cœur de Marie, harmonisées, synthétisées, fondues en une unité divine.

¹ *Cant.*, iv, 9 et 12.

Mais nous n'avons pas achevé notre énumération. Marie tient à ce que le théologien y ajoute encore un titre. Elle veut qu'il termine sur celui-là, car il imprime à tous les autres leur note particulière: *ancilla*, la «servante». «*Ecce ancilla Domini*»¹. Voilà le nom qu'elle se donne à l'Annonciation, lorsqu'elle se présente à l'envoyé du Seigneur. Elle tient à ce titre plus qu'à tous les autres; encore plus, en un sens, qu'à celui de «Mère de Dieu», car c'est là le fondement de toutes ses grandeurs. Si elle a pris la place de Lucifer, si même elle occupe un rang bien plus élevé que celui que le Très-Haut avait réservé à cet Ange et qui lui aurait été donné s'il n'était pas tombé, c'est parce qu'elle a aimé servir. Au *non serviam* du prince des anges, elle a opposé le *fiat* de la plus humble des servantes. Elle aime ce titre, car il est le premier dans l'ordre temporel, et aussi et surtout parce qu'il intéresse la gloire de son Dieu. Certes on peut accumuler en Marie les merveilles les plus admirables: jamais on ne portera atteinte à la gloire de l'adorable Trinité; on y travaillera au contraire de la façon la plus efficace, si on affirme toujours bien haut que tous les dons en elle sont absolument gratuits, le fruit très pur d'un choix souverainement libre de Dieu. Après les litanies les plus splendides, il faut toujours revenir à ce premier titre: *ancilla*. La Sainte Vierge est une pure créature. Seule elle a eu pleinement conscience du néant de la créature et de la transcendence du Créateur; seule elle mérite pleinement le nom d'*ancilla*. Nous, pauvres pécheurs aveuglés par notre orgueil, nous ne pouvons pas de nous-mêmes oser prétendre à la dignité de «serviteurs de Dieu»; nous nous réfugions derrière elle, comme les fils de la *servante*.

III. MATER PULCHRAE DILECTIONIS

Avant de pénétrer dans le Saint des saints, dans le sanctuaire de l'adorable Trinité, arrêtons-nous un instant dans le vestibule du Temple. Demandons à l'art ce qu'il peut nous dire sur Marie. Ici encore, c'est l'Eglise qui, par sa liturgie, nous y convie, car elle proclame magnifiquement la beauté de Marie: *Tota pulchra es, Maria*², «Tu es toute belle, ô Marie», Tu es la plus belle des filles des hommes; en Toi aucune ride: tout est lumière et transparence. La liturgie lui donne cette appellation étonnante: *Mater pulchrae dilectionis*. Dans ce paragraphe qui nous sert de transition entre la terre et le ciel, nous voudrions contempler un instant sa beauté. Cet idéal féminin, que les artistes de l'antiquité et de tous les temps cherchent à réaliser en faisant appel aux ressources des arts les plus variés: peinture, sculpture, musique, poésie — cet idéal étrange, qui commande en somme toute l'histoire esthétique de l'humanité, n'est-il pas seulement un pâle reflet, un lointain symbole, une ébauche bien imprécise et bien terne de cette beauté de Marie, à la fois si vigoureuse et si nuancée, si précise et si fraîche, si simple et si chargée de mystère?

¹ Luc, I, 38.

² Office de l'Immaculée Conception.

Quelles sont les deux conditions requises pour la beauté ? En premier lieu, la *limpidité* ou la spiritualité ; ensuite, la substantialité, l'intégrité, la *plénitude*. Idéalisme, et réalisme : voilà bien les deux caractères qui se retrouvent en toute œuvre véritablement artistique. Sans doute, les différentes écoles peuvent accentuer l'une ou l'autre de ces notes. Mais les chefs-d'œuvre, qui dépassent toute classification, résultent précisément de la rencontre parfaite et équilibrée de ces deux caractères.

Ceci nous révèle d'ailleurs comment l'art s'enracine profondément en notre nature humaine et tout particulièrement en notre pauvre amour humain. Cet amour, comme tout amour, veut être réaliste. Dès lors il tend à se concrétiser, à s'incarner ; il recherche quelque chose de réel, de tangible. D'autre part, et nous touchons ici à ce qu'il y a de paradoxal dans l'amour humain : cet amour, né de l'esprit, veut en garder la marque ; il aspire à la limpidité, à la spiritualité, à l'universalité. L'amour cherche, dans l'art, tout à la fois à réaliser et à idéaliser son objet. Là il peut le sublimer au gré de ses vœux. Cet enfant idéal que la nature me refuse, je le demande à l'art ; je tente de le dégager de la matière inerte — matière morte, donc plus docile. Je puis la violenter sans ménagement, lui imposer l'empreinte qui me plaît. Je la brise, si elle résiste¹. Sans doute, cet enfant ne sera pas le fils de ma substance ; il ne sera pas un être vivant ; mais du moins il sera le fils de ma pensée, il incarnera mon idéal. Cette compagne idéale que j'ai cherchée à travers toute la terre, je la représenterai du moins par mon art. Celui-ci me permettra de grouper, de composer selon mes goûts les différentes qualités que la nature ne m'a jamais offertes réunies, que j'ai toujours trouvées éparses. Je pourrai en effacer les rides, les purifier, les transfigurer de toutes manières. Voilà comment l'art devient l'auxiliaire, le compagnon et aussi le refuge de l'amour humain. Il tâche, par la représentation, de suppléer à ses déficiences.

Ainsi, dans l'art, l'homme peut se comporter en maître absolu, suivant la parole célèbre de Dante : « Art, monarque absolu ». Il modèle la matière à son image ; il l'élève au niveau de son esprit ; il la spiritualise. C'est ce qui fait la grandeur de l'art. Ce que la génération et l'amour ne peuvent donner à l'homme, celui-ci le demande à l'art, qui immortalise et idéalise l'objet de ses affections.

Ces deux caractères constitutifs de l'art, nous les retrouvons admirablement réalisés en la Maternité divine de Marie. Elle est bien la « Mère admirable », *Mater admirabilis*. Tout d'abord sa maternité possède une pureté incomparable. Elle est non seulement virginale, mais l'œuvre de l'Esprit-Saint lui-même. Elle n'est pas seulement pure : elle est spirituelle. De plus, cette maternité a la substantialité, l'intégrité que l'art réclame. Toutes les formes de beauté se retrouvent en elle. Loin d'être une repré-

¹ Dans l'éducation, l'homme est obligé de ménager les résistances d'une matière vivante ; il doit respecter les inclinations d'un être spirituel et libre ; il se fait le serviteur de la nature, en aidant les tendances légitimes à se développer, à s'épanouir en s'imposant aux autres. L'éducation est « *ars coadjuvans naturam* ». L'éducateur n'a pas à imposer de l'extérieur une forme à une matière, mais à aider cette matière consciente à découvrir les richesses qu'elle possède et à les faire fructifier.

sensation statique et froide, elle est une réalisation chaude, toute débordante de vie. On comprend avec quelle ferveur, puisée à la double source de leur art et de leur foi, les artistes chrétiens se sont attachés à ce thème sublime. Mais, remarquons-le bien: nous avons ici un cas unique dans toute l'histoire de l'art. Habituellement, l'art idéalise la nature; son symbolisme est une sublimation. — Vis-à-vis de Marie, au contraire, l'art reste toujours bien en deçà de la réalité. Dieu a pu utiliser les génies les plus grands et les plus variés, de tous les tempéraments, de toutes les écoles, de tous les milieux; ceux-ci ont pu réunir, pour la peindre ou la chanter, tout ce qu'ils avaient admiré et aimé le plus sur la terre: leurs réalisations les plus originales demeurent toujours de pauvres copies, incapables de répondre à l'inspiration profonde et mystérieuse qui leur vient de cet Idéal éternel — invisible, mais réalisé.

Concluons: pour nous faire une idée, la plus adéquate possible, de la Maternité de Marie, il nous faut réunir et dépasser, non seulement toutes les perfections que nous offre la nature, mais encore toutes les idéalizations de l'art. Tout ce que le métaphysicien le plus pénétrant et le poète le plus doué peuvent concevoir et imaginer reste bien loin de la réalité. Marie dépasse tous nos concepts et toutes nos images.

IV. LA MATERNITÉ DE MARIE EST À L'IMAGE DE LA PATERNITÉ DU PÈRE

Il nous reste à accomplir la dernière étape de notre recherche. Nous avons demandé à la nature et à l'art de l'homme tout ce qu'ils pouvaient nous dire. N'ayant pu qu'entrevoir le secret de cette maternité mystérieuse, nous nous tournons maintenant vers les Cieux, vers l'adorable Trinité. Après la voie de négation, c'est maintenant la voie d'éminence. Elle va nous faire voir comment la Maternité de Marie est à l'image de la Paternité divine.

1. *La Paternité divine*

Rappelons tout d'abord les perfections par lesquelles la génération éternelle diffère de toute génération humaine et la dépasse infiniment. Nous pouvons les ramener à deux essentielles, auxquelles nous rattacherons les autres: le Fils est le Verbe; et ce Verbe est le Fils bien-aimé du Père.

a) *Le Fils est le Verbe.*—Le Fils est engendré par voie d'intellection, *Lumen de Lumine*. Il est le Verbe en même temps que le Fils. Dieu étant esprit — son être, sa substance étant intelligence — s'il a un Fils, ce Fils est nécessairement son Verbe.

A cette première différence, nous pouvons en rattacher deux autres: ce Fils est *unique* et il est *consubstantiel*. L'intelligence cherche l'unité. *Unum et verum convertuntur*. L'intelligence de Dieu est nécessairement une. C'est là, remarquons-le bien, la propriété exclusive de Fils de Dieu; lui seul doit être unique. Sur la terre, à cause des limites de la matière,

la paternité, pour être parfaite, doit se multiplier. Ceci est peut-être plus sensible encore pour la maternité, qui se tient davantage du côté de la matière. C'est peu à peu, par des maternités successives, que la mère apprend à être mère. On voit la faute de l'homme qui, délibérément, contre les lois de la nature, limite le nombre des naissances et parfois veut se contenter d'un fils unique: cet homme usurpe les droits de Dieu; il veut faire comme Dieu; mais il oublie qu'il est un esprit incarné et transgresse le précepte de la *Genèse*: «Croissez et multipliez-vous».

Ce Fils est de plus consubstantiel. Il ne jouit pas seulement d'une nature spécifiquement semblable à celle de son Père, reçue de lui de façon vitale. Il n'a pas seulement avec lui, parenté d'origine. Mais il a avec lui unité de substance, identité de substance: une seule substance et deux Personnes. Ceci est une conséquence de l'immanence de la connaissance. Par nature, le verbe demeure dans l'intelligence; il lui est intérieur; il ne peut subsister en dehors d'elle et, plus précisément encore, en dehors de l'acte d'intellection. Le verbe mental est une réalité trop spirituelle pour exister en dehors de la lumière. C'est la lumière même de l'intellection qui l'engendre et le conserve. Si ce verbe est un fils, il est donc consubstantiel.

Ajoutons ici un troisième caractère: ce Fils, qui est le Fils de la substance et de l'esprit, est la splendeur du Père, *splendor Patris, figura Patris*. Il est d'une beauté infinie. Les deux conditions de l'œuvre belle, l'idéal et la réalité, se retrouvent ici éminemment. Le Fils est l'expression vivante, substantielle du Père; et cette image du Père est la plus pure et la plus spirituelle, puisque ce Fils est son Verbe.

b) *Il est le Fils bien-aimé du Père.*—Le Fils connaît parfaitement le Père. Il est le Fils, le Verbe, l'Image resplendissante du Père. Il est égal au Père en toutes choses. En lui le Père prend toutes ses complaisances. Le Père et le Fils s'aiment d'un amour réciproque. L'amitié la plus parfaite les unit. Ce Fils est l'ami de son Père. La troisième Personne est le lien d'amour du Père et du Fils. Le Fils a tout reçu de son Père par voie de génération. Il lui rend tout par mode de don. Le Saint-Esprit est le fruit de cet amour réciproque, de cette amitié substantielle. Il est *amor, donum, spiritus*.

Pour expliciter la procession du Fils, le théologien recourt aux deux analogies les plus opposées dans les réalités humaines: la contemplation (exprimée) et la génération. Pour expliciter celle du Saint-Esprit, il se sert de deux autres analogies un peu parallèles aux précédentes: l'amour et l'amitié. Celle-là explique la force et la substantialité du don; celle-ci, son mode spirituel, son immanence et son intégrité.

En résumé, la deuxième Personne de la Très Sainte Trinité est le Fils et le Verbe, et par là nous expliquons le terme de la première procession. Ce Fils est aussi le Fils bien-aimé du Père car il est, avec lui, à l'origine de la procession d'amour et constitue avec lui l'unique principe (*principium unicum*) de la deuxième procession.

2. La Maternité divine

Sous quel aspect la Maternité de Marie va-t-elle ressembler à la Paternité divine ? Si nous prenons le premier des deux caractères qui viennent d'être distingués dans cette paternité, la Maternité de Marie se tient à une distance infinie de la Paternité divine. Il y a entre elles toute la distance du ciel à la terre. Le Père engendre par voie de lumière, Marie est mère *secundum carnem*; nous avons toute la différence qui existe entre l'esprit et la chair. Une de ces générations est éternelle et immanente; l'autre est temporelle et transitive. Marie veut que nous marquions fortement ce premier point. Ici apparaît l'humilité de la Maternité de Marie. Pour réaliser son chef-d'œuvre, Dieu «a regardé la bassesse de sa servante», *respexit humilitatem ancillae suae*. La pauvreté de la matière fait ressortir l'excellence de l'artiste.

Mais ce premier aspect de la Paternité ne nous sera parfaitement révélé qu'au ciel. Ici-bas, c'est la charité qui a le primat; elle seule est identique au ciel et sur la terre. Pour discerner les points de contact entre l'éternité et notre pauvre monde, il ne faut donc pas que nous nous mettions au plan de la connaissance, mais à celui de l'amour. Les choses de la connaissance sont immanentes: c'est là leur perfection; mais, pour cette raison précisément, elles ne peuvent être pleinement manifestées au dehors. Dans la Vision, le Verbe, en nous introduisant dans l'intérieur même de la vie de Dieu, dans le sein du Père, nous révélera le mode inénarrable de sa génération; il nous fera assister à sa naissance éternelle; en lui et par lui, nous verrons et vivrons ce mystère.

Au contraire, dans son Incarnation, il est venu surtout nous parler des rapports d'amitié qu'il possède avec son Père. L'homme, par le péché, a méprisé l'amour infini; il a comparé et préféré l'amour de la créature à celui du Créateur. Par une sorte de revanche divine, le Père nous envoie son Fils pour nous manifester comment on aime au ciel. Il vient nous révéler la différence entre l'amour du ciel et celui de la terre, «l'excès», c'est-à-dire l'infinité de l'amour divin. «Dieu a tant aimé les hommes»¹, «d'un amour si excessif», *nimiam caritatem*², que pour les sauver il a livré son Fils à la mort de la Croix. La Croix est le témoignage de la miséricorde de Dieu pour les hommes, mais aussi — et d'abord (au point de vue de la cause finale) — celui de l'amour du Fils pour son Père. Certes, Notre-Seigneur s'est incarné pour nous sauver. Notre salut est le motif formel de l'Incarnation. Mais la fin ultime de cette œuvre admirable de la Rédemption est la gloire de Dieu, la sanctification du nom du Père. Jésus est venu nous faire connaître avec éclat, de façon glorieuse et sainte, le nom du Père; mais le nom qu'il nous a révélé est son nom d'amour: *Deus caritas est*³. Voilà bien le dernier mot du message évangélique ici-bas. La sanctification par la connaissance est réservée au ciel.

¹ Jn., III, 16.

² Ephes., II, 4.

³ I Jn., IV, 16.

Deux scènes mémorables de l'Evangile mettent en lumière cette doctrine chrétienne, capitale par ses conséquences. Au début de la vie publique du Sauveur, lors de son baptême, et au point culminant de cette vie, au Thabor, le Père éternel lui-même vient attester que Jésus est son Fils: or il ne nous le présente pas comme le Fils de son intelligence, ni même comme son Fils unique, mais comme son Fils bien-aimé. «*Voici mon Fils bien-aimé*, en qui j'ai mis toutes mes complaisances; écoutez-le»¹. C'est donc de ce côté de l'amour que nous devons nous placer pour comparer la Maternité de Marie à la Paternité divine. On pressent déjà pourquoi le théologien a une préférence pour cette appellation: «la Mère bien-aimée», qui rattache si intimement et si profondément la maternité de la Mère à la filiation du Fils. Si cette expression ne se trouve pas explicitement dans l'Ecriture, celle-ci en fournit du moins la justification et le fondement immédiat.

Ajoutons ici une remarque: il est bien vrai qu'au point de vue de la connaissance, la Maternité de Marie est à une distance infinie de la Paternité divine; et cependant, même à ce point de vue nous pouvons découvrir en elle un reflet du caractère lumineux de la génération éternelle. Ce n'est pas dans la lumière que Marie a engendré son Fils: c'est pourtant dans la pureté; ce n'est pas dans la gloire: c'est cependant dans la joie. La virginité de Marie est le pont miraculeusement jeté entre la chair et l'esprit. En la Sainte Vierge, on découvre la grandeur incomparable de la virginité, qui a permis à une génération humaine, toute de chair et de sang, de se terminer à une Personne divine. Cette génération, *secundum carnem, attingit ad deitatem*, car cette chair est vierge, et même immaculée. La virginité est l'intermédiaire qui permet à la chair de rejoindre Dieu, *habere quamdam continuationem*.

Mais la virginité nous invite précisément à nous tourner du côté de l'amour. Nous ne pouvons pas nous arrêter à elle. Sa grandeur essentielle vient de son ordre à l'amour. Jésus a voulu une mère vierge, avant tout pour connaître avec elle une intimité plus grande. Saint Thomas le dit explicitement: la virginité n'est une perfection, une vertu, que lorsqu'elle est *propter amorem Dei*. Or, à ce point de vue de l'amour, la ressemblance de la Maternité de Marie avec la Paternité divine est incomparable. Comme nous l'avons déjà vu, Marie est une amie pour son Fils. Nous avons ici la note distinctive de cette maternité.

3. «Mère bien-aimée»

Il est temps de scruter à l'aide de la raison, toute la richesse de cette formule théologique: «Mère bien-aimée». La maternité humaine se distingue de la maternité animale par le libre consentement qui est à l'origine, et, plus profondément encore, par l'éducation qui la complète et la prolonge: c'est la part proprement humaine de la maternité, celle qui relève de la

¹ *Matth.*, xvii, 5; *Marc*, ix, 7; *Luc*, ix, 35.

raison. Au contraire, dans la Maternité divine, il n'y a pas d'éducation proprement dite. Jésus est la Vérité. Il ne doit donc pas avoir de maître sur la terre — a fortiori d'éducatrice. Il apprendra tout par lui-même, selon les convenances de son âge. Dans son initiation humaine, les hommes ne joueront qu'un rôle matériel: ils seront des serviteurs. Dans son éducation des réalités humaines, Marie sera sa servante. A ce point de vue, la Maternité divine est encore beaucoup plus humble que les autres maternités humaines: elle est la plus humble, absolument parlant. Marie est appelée à donner à Jésus son corps et à s'occuper seulement de tous les soins physiques qu'il réclame. Si on parle d'éducation, ce n'est en définitive que pour un rôle d'aide, qui se ramènera toujours, plus ou moins directement, à ce corps et à sa faiblesse physique. Elle est sa mère *secundum carnem*. Au point de vue de l'esprit et du cœur la situation est inversée: c'est Marie qui est *discipula*, et Jésus le divin Educateur. Déjà dans sa crèche, par son silence, par sa faiblesse, il enseigne sa mère. Marie lui a donné son corps; elle a contribué à le former: c'est là sa part active. En retour, Jésus lui apporte la formation de l'esprit et du cœur: sous cet aspect elle est passive; elle reçoit.

Mais cette éducation de Jésus n'est pas une fin: elle est ordonnée à cette amitié qu'il veut toujours plus parfaite avec sa mère. S'il a dépouillé la Maternité divine de tout ce complément d'éducation qui se tient plutôt du côté de la raison et de l'esprit, c'est pour l'orner de l'amitié. Marie n'est pas *Mater docens*, mais *Mater amica*. Notons-le: tandis que l'éducation — surtout l'éducation de la famille — est essentiellement temporelle, l'amitié — surtout l'amitié divine — est éternelle. Sur la terre, tant que nous restons à un plan purement terrestre, les liens de la mère et de son fils sont appelés à se distendre. Ici, au contraire, ils se resserrent continuellement, et ils ne seront définitivement consacrés que dans la Vision béatifique. Alors l'amitié sera absolument parfaite. Ici-bas chacune des paroles, chacun des gestes de Jésus, sont autant de touches du divin Artiste qui embellissent la Maternité de Marie, afin de la rendre plus ressemblante à la Paternité divine. Le Seigneur a voulu que, du point de vue de l'amour, il y ait sur cette terre un exemplaire unique de l'intimité dont il jouit avec son Père, de toute éternité. Après que cette maternité aura été ornée de toutes façons par les paroles et par le sang, par les intimités de Bethléem et de Nazareth, par les séparations de la prédication et du Calvaire, elle sera couronnée enfin de façon totale et définitive au jour de l'Assomption. Si nous considérons le but de cette maternité, il faut dire qu'elle est une réalité *pour l'éternité*. Marie n'est pleinement la Mère de Dieu, telle que l'a voulue le Père, qu'au jour de son entrée au ciel. Tout ce qui précède — Annonciation, Nativité, Compassion, mystères glorieux d'ici-bas — n'est encore qu'une préparation. La Maternité de Marie ne trouve sa perfection ultime, celle qui répond adéquatement aux desseins de Dieu, qu'au jour de sa naissance à la gloire.

Nous touchons ici au mystère de la prédestination de Marie. Elle a été prédestinée à être la Mère de Dieu: or la prédestination regarde d'abord la gloire. Les maternités terrestres sont, par essence, des réalités passagères;

la Maternité divine est, grâce à son terme, une réalité d'éternité. Les maternités humaines sont mesurées par le temps. Tout l'honneur dont est entourée la mère d'un roi est une récompense: il se rapporte à un fait passé; une reine-mère *a été* mère, car le terme de cette maternité est une personne humaine, soumise par nature aux variations du temps. Au contraire, la Maternité divine est, par son terme, comme l'Union hypostatique, mesurée par l'éternité. Marie est la Mère de Dieu; par son terme, elle est la Mère de Dieu pour l'éternité. Ce terme divin demande que cette Mère soit ornée de toutes manières, jusqu'au jour de son couronnement dans la gloire, où elle reçoit les dernières perfections postulées par sa maternité. Au ciel seulement, cette maternité connaît l'amplitude réclamée par son terme divin. S'il est vrai qu'une Maternité divine peut et doit s'inaugurer en notre terre — car, par sa substance, elle appartient aux réalités charnelles, elle ne peut cependant s'achever qu'au ciel, car du côté du terme qui la spécifie, elle est mesurée par l'éternité. Ainsi nous retrouvons toujours ces deux aspects — humain et divin — de la Maternité de Marie, aspects qu'il ne faut jamais séparer et qui en expriment tout le mystère. Actuellement, au Ciel, la Sainte Vierge est, en toute sa plénitude, la Mère de Dieu, dans ce présent éternel, inauguré par l'Assomption, et qui se continue sans variation ni changement.

Notons que nous avons là une des raisons théologiques les plus profondes qui expliquent le mystère de l'Assomption. Marie en effet est Mère de Dieu *par son corps et par son esprit*. Alors que l'esprit seul intervient essentiellement dans la prédestination des saints, qui sont destinés à la gloire, l'esprit et le corps, tout à la fois, interviennent essentiellement dans la prédestination de Marie, qui se termine à sa maternité. La glorification de son corps ne peut donc être différée. Il faut qu'elle accompagne celle de son esprit. Une âme séparée peut jouir de la Vision béatifique: elle ne peut être glorifiée par la Maternité divine.

Jusqu'ici, en nous plaçant au point de vue de l'amour, nous avons considéré la Maternité de Marie telle qu'elle était réalisée durant sa vie terrestre. Tout naturellement nous avons été amenés à étendre sa perspective jusqu'à la vie glorieuse de Marie. Les conditions de la Mère de Dieu dans la gloire sont toutes différentes de celles de l'exil. Au point de vue de son âme, la connaissance reprend le primat sur l'amour. L'esprit de la Mère de Dieu est uni effectivement au Verbe par la Vision béatifique. Celle-ci sans doute est de même espèce que la nôtre, mais elle possède un mode unique — comme celle de Jésus (bien qu'infiniment au-dessous de la sienne). Marie est béatifiée comme *Mère de Dieu*: c'est à ce titre qu'elle le contemple. Au point de vue de son corps — de ce corps qui est pour l'éternité celui de la Mère de Dieu, uni à celui de Jésus par des liens si intimes et si mystérieux — l'amour garde le primat. Le corps ne peut être d'aucune manière un instrument de la Vision: sous cet angle, il demeure en dehors, bien qu'il reçoive son éclat par surabondance de la lumière; mais il peut, de façon mystérieuse et qu'il nous est impossible de préciser, demeurer comme un instrument d'amour. On voit donc qu'en un sens, dans la Maternité de Marie, l'amour garde toujours le primat.

Voilà donc, au fond, le secret de cette maternité. Elle est bien le chef-d'œuvre du Saint-Esprit, de l'Esprit d'amour. En sa substance elle est très humble. Elle est, parmi les réalités vraiment humaines, la plus humble — surtout si l'on se place au point de vue de la raison. Les philosophes de l'antiquité n'ont pas pu discerner la véritable valeur de la maternité; bien plus, à cause d'elle, la femme leur apparaissait comme une servante. Les mauvais anges, eux non plus, n'y ont rien compris. N'est-ce point aussi la raison pour laquelle ils ont ignoré la Sainte Vierge? Marie, elle, a aimé et accepté cette humilité de sa maternité: car cette humilité de la matière intéressait la gloire de l'Artiste divin. En tirant de cette humble matière un incomparable chef-d'œuvre, il a manifesté de façon éclatante sa Sagesse, sa Puissance, et sa Bonté.

THOMAS PHILIPPE, O.P.

Causa Causarum

Referring to the poet quoted by Aristotle in the *Physics*, Book II, St. Thomas says: "Vult enim poeta quod non omne ultimum sit finis, sed illud quod est ultimum et optimum, hoc est ejus causa fit."¹ The final cause, therefore, implies not only the notion of ultimate but also that of what is a greatest good. Not every end can be a final cause, but only that end which is a good. "Ultimum et optimum" — such therefore is the definition of final cause.

A true understanding of final cause thus depends upon a correct notion of the good. Indeed, the modern elimination of final causality from the operations of nature has gone hand in hand with an ever-deepening misconception of the good. In the present study we shall try to retrace the gradual deterioration of this notion among the Scholastics themselves. Our main purpose, however, remains purely doctrinal. Only to the extent it may contribute to a better understanding of the truth could a scrutiny of past errors ward off the charge of plucking dead lions by the beard.

First we shall state briefly the doctrine of St. Thomas on the good and its role in final causality. We will then attempt to point out the theoretical misunderstandings and the textual misreadings which led gradually to an utter loss of this notion of good amongst influential Schoolmen of the fifteenth and sixteenth centuries. Lastly, we will state the doctrine of John of St. Thomas concerning the good, a doctrine reaffirming and defending the basic notions of St. Thomas. From this restatement of the true notion of the good, we shall see in contrast how far those Scholastic teachers had strayed from the basic concepts.²

I. DOCTRINE OF ST. THOMAS

The principal doctrine of St. Thomas concerning the good is to be found in the *Summa theologiae*, First Part, Question V; in the *Quaestiones disputatae de Veritate*, Question I, article 1, and Question XXI, article 1; and in the exposition of Boethius's *De Hebdomadibus*.

¹ ST. THOMAS, *In II Physicorum*, lect.4, n.8.

² We hope that in the future we shall be able to examine those modern philosophers who had great influence in leading the thinking world away from final causality. We shall then try to point out what connections may exist between the early Scholastic errors regarding the good, and the ultimate rejection of final causality by the moderns. In our opinion, such a comparison will show that, although the Scholastic errors passed unnoticed by many, whereas the errors of the modern thinkers are obvious, the former were far more profound in their deviation from the truth.

In these places the Angelic Doctor speaks of the good as a transcendental convertible with being. It will be well to note that throughout this discussion we confine ourselves to the transcendental good. The moral good is specific to the responsible actions of creatures having an intellect and free will. The transcendental good is more extensive, is indeed coextensive with being. It is with this good that our problem of final causality is principally concerned. Many will admit final causality in human actions but at the same time deny it to the universe as a whole. Indeed, the first objection of those who admit a moral good and a purposeful action of human beings is that in asserting final causality for the universe of being we commit the error of anthropomorphism, by unwarrantedly projecting our own purposeful action into the universe.

In the First Part of the *Summa theologiae*, we read:

Ratio enim boni in hoc consistit, quod sit aliquid appetibile. Unde Philosophus dicit, quod 'bonum est quod omnia appetunt.'¹

...Cum bonum sit quod omnia appetunt; hoc autem habeat rationem finis; manifestum est quod bonum rationem finis importat.²

...Bonum dicitur diffusivum sui eo modo quo finis dicitur movere.³

...Unumquodque dicitur bonum, in quantum est perfectum; sic enim est appetibile, ut supra dictum est (aa.1, 3). Perfectum autem dicitur, cui nihil deest secundum modum suae perfectionis. Cum autem unumquodque sit id quod est per suam formam; forma autem praesupponit quaedam, et quaedam ad ipsam ex necessitate consequuntur; ad hoc quod aliquid sit perfectum et bonum, necesse est quod et formam habeat, et ea quae praexistunt, et ea quae consequuntur ad ipsam. Praeexistit autem ad formam determinatio sive commensuratio principiorum, seu materialium, seu efficientium ipsam. Et hoc significatur per modum; unde dicitur quod mensura modum praefigit. Ipsa autem forma significatur per speciem, quia per formam unumquodque in specie constituitur; et propter hoc dicitur quod numerus speciem praebet; quia definitiones significantes speciem sunt sicut numeri, secundum Philosophum. Sicut enim unitas addita vel subtracta variat speciem numeri, ita in definitionibus differentia appositae vel subtractae variat speciem. Ad formam autem consequitur inclinatio ad finem, aut ad actionem aut ad aliquid huiusmodi; quia unumquodque in quantum est actu, agit et tendit in id quod sibi convenit secundum suam formam. Et hoc pertinet ad pondus et ordinem. Unde *ratio boni, secundum quod consistit in perfecto esse, consistit etiam in modo, specie, et ordine*.⁴

From these passages we may conclude that the proper nature of the transcendental good includes the notions of perfection, appetibility, and final causality. In reality, good and being are identical; and yet the terms are not synonymous. Good is being in so far as it is perfect and therefore appetible, and hence a final cause.

In the *De Veritate*, St. Thomas approaches the notion of the good through the general notion of property of being. Thus, in Question I, we read:

...Secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum expriment ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur. Quod dupliciter contingit: uno modo ut modus expressus sit aliquis specialis modus entis; sunt enim diversi gradus

¹ Ia, q.5, a.1, c.

² Ibid., a.4, c.

³ Ibid., ad 2.

⁴ Ibid., a.5, c.

entitatis, secundum quos accipiuntur diversi modi essendi; et juxta hos modos accipiuntur diversa rerum genera; . . . Alio modo ita quod modus expressus sit modus generaliter consequens omne ens; et hic modus dupliciter accipi potest; uno modo secundum quod consequitur omne ens in se; alio modo secundum quod consequitur unumquodque ens in ordine ad aliud . . . Si autem modus entis accipiat secundum modo, scilicet secundum ordinem unius ab altero; hoc potest esse dupliciter. Uno modo secundum divisionem unius ab altero; et hoc exprimit hoc nomen *aliquid*; . . . Alio modo secundum convenientiam unius entis ad aliud; et hoc quidem non potest esse nisi accipiat aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia . . . In anima autem est vis cognitiva et appetitiva. *Convenientiam ergo entis ad appetitum exprimit hoc nomen aliquid*; ut in principio Ethic. dicitur: *Bonum est quod omnia appetunt*. Convenientiam vero entis ad intellectum exprimit hoc nomen *verum*.¹

Here we see that good is a general mode of being, consequent upon every being, not in so far as it is considered in itself, but in so far as it has order to another. We see further that this order is an order of *convenientia*, of proper proportion, not between any two beings whatever, but between any being and the intellectual appetite. Good, therefore, is a name expressive of the general mode of being which is the *convenientia* of being as such to the appetite. In this passage, then, St. Thomas brings out once again that appetibility, order to appetite, is of the very nature of good.

In Question XXI of the *De Veritate*, too, St. Thomas approaches the notion of good from the viewpoint of property of being. This time, however, he stresses the notion of its causality rather than that of its simple relation to appetite. He says:

. . . Et sic oportet quod bonum, ex quo non contrahit ens, addat aliquid super ens, quod sit rationis tantum . . . Verum et bonum positive dicuntur; unde non possunt addere nisi relationem quae sit rationis tantum. Illa autem relatio, secundum Philosophum in V Metaphys. (text. 20), dicitur esse rationis tantum, secundum quam dicitur referri id quod non dependet ad id ad quod refertur . . . sicut patet in scientia et scibili; . . . relatio vero qua scibile refertur ad scientiam, est rationis tantum: . . . et ita est in omnibus aliis quae se habent ut mensura et mensuratum, vel perfectivum et perfectibile.

Oportet igitur quod verum et bonum super intellectum entis addant respectum perfectivi. In quolibet autem ente est duo considerare: scilicet ipsam rationem speciei, et esse ipsum quo aliquid aliud subsistit in specie illa: et sic aliquid ens potest esse perfectum dupliciter. Uno modo secundum rationem speciei tantum; et sic ab ente perficitur intellectus, qui perficitur per rationem entis; nec tamen ens est in eo secundum esse naturale; et ideo hunc modum perficiendi addit verum super ens . . . Alio modo ens est perfectivum alterius non solum secundum rationem speciei, sed etiam secundum esse quod habet in rerum natura: et *per hunc modum est perfectivum bonum*; bonum enim in rebus est, ut Philosophus dicit in VI Metaphys. (com. 8). In quantum autem unum ens est secundum esse suum perfectivum alterius et conservativum, habet rationem finis respectu illius quod ab eo perficitur; et inde est quod *omnes recte definiunt bonum ponunt in ratione ejus aliquid quod pertineat ad habitudinem finis*; unde Philosophus dicit in I Ethic. (in princip.), quod *bonum optime definiunt dicentes, quod bonum est quod omnia appetunt*.²

From this we see that to define good rightly, we must consider it as perfective, not in any way whatsoever, but as perfective according to all the being which it has in the nature of things. This is the perfectivity of reality, the perfectivity which has the nature of final cause, the perfectivity which all seek — which is, therefore, referred to the appetite.

¹ A.1, c.

² A.1, c.

In the opusculum commenting on Boethius's *De Hebdomadibus*, St. Thomas delves profoundly into the notion of good as it pertains to creatures. The concept of good in this work is the same as the one given in the *Summa* and the *De Veritate*. He says: "...Unumquodque primo et per se appetit suam perfectionem, quae est bonum uniuscujusque, et est semper proportionatum suo perfectibili, et secundum hoc habet similitudinem ad ipsum."¹

From the doctrine of St. Thomas, therefore, it manifestly follows that the notion of transcendental good must include not only being as such, but being as perfect, and hence as perfective, not of the intellect, but of the appetite. Good, most essentially, is being as appetible, as final cause.

II. ERRONEOUS NOTIONS OF THE GOOD

We will now turn to investigate how this notion of the transcendental good gradually suffered basic, though subtle changes at the hands of certain Scholastics of the fifteenth and sixteenth centuries. It will not be possible to deal with each of the writers of this epoch, but from those examined the trend of the error will be surely indicated.

(a) DURANDUS

1. *The good as a property of being*

In 1508 a member of the Order of Preachers, Durandus de Sancto Portiano published a commentary on the Books of *Sentences*. In commenting on the Second Book he set forth the proper nature of the good as follows:

Dicendum ergo quod formalis ratio boni est ratio convenientis ita quod bonitas est formaliter ipsa convenientia et contrahit entitatem ad partem subjectivam quae est relatio: et ad talem relationem quae est convenientia: et sic omnis bonitas est quaedam entitas quae est respectiva: sed non omnis entitas est quidditative bonitas: ita quod non convertuntur essentialiter: bonum vero ratione concretionis importat id quod habet talem convenientiam ut ejus subjectum: vel fundamentum et quia illud potest inveniri in quolibet genere: saltem in generibus absolutis: ideo bonum dicitur converti cum ente *non essentialiter sed denominative*: formalis tamen ratio boni est respectiva scilicet ratio convenientiae.²

This short paragraph contains one of the most radical errors possible regarding the nature of the good, an error concerning the good as a property of being. Indeed, he depicts it as a property of being by affixing it to being as an accident to its subject. In doing this, he distinguishes between the *ratio formalis* of the good and the good considered in the order of concretion. This distinction is fundamental to Durandus's doctrine of the good. His denial of the reality of universals and his tendency towards terminism seem to imply that the good taken formally or *in abstracto* has no extra-

¹ *Opuscula Omnia* (MANDONNET ed.), T.I, p.177.

² DURANDUS, *In II Sententiarum*, Paris 1508, d.34, q.1, fol.212, L.

mental reality but is produced by the intellect from the observation of things; the good, taken concretely, seems to include the relation of *convenientia* and the subject in which it inheres, and only because of this subject do we call it concrete.

In so far as good is said concretely of this subject of the relation of *convenientia*, Durandus admits its convertibility with being, *non essentialiter sed denominative*. We shall best understand what he means by this if we read the distinction as he himself makes it in the form of a premise for his reply:

...Aliquid potest converti cum ente dupliciter uno modo essentialiter: alio modo denominative. Primo modo res convertitur cum ente: quia omnis entitas extra animam est essentialiter realitas et e converso. Secundo modo quando unum non est alterum essentialiter et formaliter tamen unum non invenitur sine altero sicut ens creatum et relatio: quia dato quod non omnis essentia creata sit relatio: nulla tamen essentia creata invenitur sine relatione et ideo convertuntur denominative.¹

Thus, when Durandus says that good is convertible with being *denominative*, he means simply that wherever being is found there also is found the relation of *convenientia*, which is the good. Whether this relation is real or of reason is difficult to determine, because of the terministic nature of Durandus's doctrine. As we will see below, Suarez, who studied Durandus's system, says that he denied all real relations proper.

The question immediately arises as to how Durandus would hold God to be good, what kind of relation he would posit of the Divine Essence. The answer is found in his response to an objection against his position:

Ad quartam dicendum quod antecedens est falsum: quia bonum in Deo dicit relationem vel respectum formaliter non quidem respectum ad intra: sed ad extra videlicet ad creaturas et cum dicitur quod Deus non refertur realiter ad creaturas. Dicendum est quod sicut dictum fuit primo libro dist. xxx. Si relatio accipiatur pro respectu per se consequente ad naturam rei. Sic Deus non refertur ad creaturas. Si autem accipiatur pro reali denominatione sumpta ex pluribus: sic Deus refertur realiter ad creaturas cum dicitur creator vel bonus: et quod subditur quod sequeretur quod Deus esset bonus ex habitudine ad creaturas: et sic bonitas ejus dependeret a creaturis dicendum quod falsum est. Aliud enim est Deum dici bonum in habitudine ad creaturas et bonitatem ejus dependere ad creaturas. Primum enim est verum: sed secundum est falsum: imo potius bonitas creaturae dependet a Deo: et propter hoc Deus dicitur bonus in habitudine ad creaturam: quia tota creatura: et quicquid bonitatis et perfectionis est in ea dependet a Deo.²

According to this doctrine, therefore, God is good only by a relation of reason — at any rate, His goodness is at most a real denomination flowing from His presence in the creatures; were there no creatures, it would follow that God could not be called good, since goodness requires plurality of being for its very existence.

This doctrine is so obviously erroneous as almost to discourage a refutation. But it serves well to show to what extremes an error on the nature of the good can lead. We may do this most aptly by turning to

¹ *Op. cit.*, fol.211, M.

² *Ibid.*, fol.213, C.

St. Thomas's doctrine on divine goodness, Q.VI of the *Prima Pars*. There, in the first article, St. Thomas demonstrates that it belongs to God to be good. To understand this proof one must have grasped well what St. Thomas taught on the nature of the good itself in the preceding Question. Since, as we shall see, Durandus failed to do that, it is small wonder that he erred in this matter.

To prove "quod bonum esse praecipue Deo convenit,"¹ St. Thomas shows that God is the object of every appetite in so far as He is "prima causa effectiva omnium." Thus he proves by referring to creatures that God is good, but does not in any way state that God is good only in so far as He has respect to creatures. Nor does he mean in any way to say that the causality of God's goodness is efficient causality, as some seem later to have interpreted him.² In the present article he intends merely to prove that God is good; this he does by showing that God is appetible to creatures. All things, he says, seek their own perfection. This perfection, proper to a certain thing, is a similitude of the efficient agent from which the thing came into being. Thus, when a thing seeks its proper perfection, it seeks really a participation of the similitude of the agent. In this way we can say that every efficient cause as such is sought and so is good. God, being the first agent, the first efficient cause, is therefore good.

Even in this first article, St. Thomas, through the very depth of his wording, gives indication of how God is good in Himself: a doctrine which he asserts explicitly only in article 3. Let us read the body of this first article.

...Bonum esse praecipue Deo convenit. Bonum enim aliquid est secundum quod est appetibile; unumquodque autem appetit suam perfectionem; perfectio autem et forma effectus est quaedam similitudo agentis, cum omne agens agat sibi simile; unde ipsum agens est appetibile, et habet rationem boni; hoc enim est quod de ipso appetitur, ut ejus similitudo participetur. Cum ergo Deus sit prima causa effectiva omnium, manifestum est quod ei competit ratio boni et appetibilis.³

In the second article of this Question, St. Thomas is still speaking of the divine goodness in comparison to the created. There he proves that God is the highest good, *summum bonum*; the use of the superlative here indicates that a comparison is made. St. Thomas says that this adjective *summum* "addit supra bonum non rem aliquam absolutam, sed relationem tantum."⁴ This relation is a relation of reason in respect to God, whereas in the creatures it is a real relation.

As we have said, it is in the third article that St. Thomas speaks of the proper goodness of God. There he shows that God is good by His very essence and that it is proper to God alone to be good in this way. Since it contains the proper answer to Durandus's grave error, we will quote the body of this article in full:

¹ *Ia*, q.6, a.1, c.

² Cf. SUAREZ, below, p.105.

³ *Ia*, q.6, a.1, c.

⁴ *Ibid.*, a.2, ad 1.

...Solut Deus est bonus per suam essentiam. Unumquodque enim dicitur bonum, secundum quod est perfectum. Perfectio autem alicujus rei triplex est. 1^a Quidem, secundum quod in suo esse constituitur. 2^a Vero, prout aliqua accidentia superadduntur ad suam perfectam operationem necessaria. 3^a Vero perfectio alicujus est per hoc quod aliquid aliud attingit sicut finem. Utpote prima perfectio ignis consistit in esse quod habet per suam formam substantialem. Secunda ejus perfectio consistit in caliditate, levitate, et siccitate, et hujusmodi. Tertia vero perfectio ejus est secundum quod in suo loco quiescit. Haec autem triplex perfectio nulli creato competit secundum suam essentiam, sed soli Deo, cujus solius essentia est suum esse, et cui non adveniunt aliqua accidentia; sed quae de aliis dicuntur accidentaliter, sibi conveniunt essentialiter; ut esse potentem, sapientem, et alia hujusmodi, sicut ex dictis patet (quaest. III, art. 6). Ipse etiam ad nihil aliud ordinatur sicut ad finem, sed ipse est ultimus finis omnium rerum. Unde manifestum est quod solus Deus habet omnimodam perfectionem secundum suam essentiam. Et ideo ipse solus est bonus per suam essentiam.¹

Thus we see how very properly God is said to be good in Himself, by His very essence, since His essence is His very being; since, moreover, whatever is attributed as accidental to creatures is attributed to God as being of His essence; and since, lastly, God is ordained to no other as an end but all others are so ordained to Him. Durandus's position, following as it does from a mistaken notion of the good itself, presents a thorough misconception of the very nature of God.

In the fourth and last article of this question, St. Thomas shows that all creatures are good by a certain participation of the divine goodness. He says: "A primo igitur per suam essentiam ente et bono, unumquodque potest dici bonum et ens, inquantum participat ipsum per modum cujusdam assimilationis; licet remote et deficiente..."² Far, therefore, from God's being good in so far only as creatures exist, the truth is that creatures are good only because God is good by His very essence.

Just as it is difficult to believe how Durandus could have made this error regarding the goodness of God, it is hard to conceive how he could have fallen into such errors on the very nature of the good, for he must have read the doctrine of St. Thomas in the *De Veritate*, Question XXI. In article 1, St. Thomas begins by showing that something can be added to another in three ways. The first is when the thing added is outside the essence of that to which it is added, as when an accidental quality is added to a substance. In this way something can be added to a particular thing only, for, as St. Thomas says, "nulla enim res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis, quamvis aliqua res sit extra essentiam hujus entis."³ Thus it is quite obvious that in this way nothing can be added to being as such. Nevertheless, this seems to be the way in which Durandus conceived the good taken formally, to add to the good taken concretely, or to the thing which the good taken concretely includes as subject. It is according to this mode of addition that he posited his denominative convertibility.

¹ Ia, q. 6, a. 3, c.

² A. 4, c.

³ *De Veritate*, q. 21, a. 1, c.

The second way in which something is said to be added to another is by way of contracting or determining. An example of this is the way the notion of "man" adds something to that of "animal." Animal is not a part to which man is added, but animal is something which in itself is determined by man.

This is undoubtedly the way in which Durandus held that the good adds to being when both are considered abstractly or formally. As we have seen, he apparently denied extra-mental reality to a thing when it is considered in abstraction. According to his doctrine, therefore, good, abstractly considered, contracts being to the genus relation. It follows that there is no essential convertibility between the two; his denominative convertibility is present, as we have seen, only according to the first mode of addition, when the good, abstractly considered, is added to being *in rerum natura* as included in the notion of the good concretely considered.—Actually the good does not contract being. Being contracted or determined in this way gives rise to the division of the ten predicaments. But, as St. Thomas says, "bonum divid[i]tur aequaliter in decem genera, ut ens."¹

The third and final way in which, according to St. Thomas, something is added to another, is "secundum rationem tantum; quando scilicet aliquid est de ratione unius quod non est de ratione alterius; quod tamen nihil est in rerum natura, sed in ratione tantum; sive per illud contrahatur id cui dicitur addi, sive non."² It is in this way that good is said to be added to being. It does not contract being, however, for as St. Thomas noted in the first Question of the *De Veritate*, it is a general mode following all being.

Durandus's further contention that the proper nature of the good is a relation of *convenientia* (this term being taken as a proportion between the natures of two beings as such), springs from his misconception of good as a property of being. Good, as we have seen in the doctrine of St. Thomas, is not a relation of *convenientia*, but the name good expresses a particular kind of *convenientia*, a *convenientia* of the being with the intellectual appetite.

As we have seen above, St. Thomas, in the *De Veritate*,³ describes the transcendental properties of being as general modes consequent on every being. Among these general modes he makes a division between those which follow every being *in se* and those which follow each being *in ordine ad aliud*. It is among the latter that the good is to be found.

The group of general modes consequent on every being *in ordine ad aliud* is subdivided into those consequent upon every being according to its division from another being, and those following every being "secundum convenientiam unius entis ad aliud." In the first of these subdivisions,

¹ *Op. cit.*, q.21, a.1, c.

² *Ibid.*

³ Q.1, a.1.

the *aliud* to which every being is ordered is *any other being*; but in the second group, expressive of *convenientia*, the *aliud* denominates two very determinate kinds of being: intellect and will.

It is precisely this that Durandus failed to note. For him the *aliud* of *convenientia ad aliud* signifies any being whatsoever. St. Thomas says this is impossible. Indeed, immediately upon giving the division of those general modes which follow every being *secundum convenientiam entis ad aliud*, he adds: "... Hoc quidem non potest esse nisi accipiatur aliquid quod natum sit convenire cum omni ente. Hoc autem est anima quae quodammodo est omnia..."¹ Thus the *aliud* here is the soul, and it is divided according to the two spiritual powers of the soul, intellect and will. The *convenientia* of every being with intellect is truth; the *convenientia* with will is goodness. Because Durandus neglected to consider the intellectual soul, he erred on the nature of the good. The Thomistic doctrine holds firmly that if there were neither intellect nor will, being would be neither true nor good.

Durandus, however, tried to explain what good adds to being without considering the possibility of the addition of a being of reason; and to conceive the relation of *convenientia*, which the good implies, without making the other extreme of this relation the intellectual appetite. In studying transcendentals one must remember that they can exist only for the intellectual soul and only through the Prime Intellect.

2. Final causality and the good

In the exposition of his doctrine, Durandus divides *convenientia* into intrinsic and extrinsic, the former implying sometimes the relation of formal or material cause, and the latter that of efficient cause. Hence the good would seem at various times to imply the notion of either formal, material or efficient cause.²

In regard to final causality, Durandus makes the following distinction: "... Quod ratio boni dicit finem vel id quod est ad finem ut sic: aut intelligitur de ratione importata per hoc nomen finis et ad finem aut de ratione rei cui competit esse denominativē finem: vel ad finem."³

Thus, concerning final cause he makes a distinction similar to the one he made regarding the good.⁴ Accordingly final cause may be considered either formally and abstractly or it may be considered concretely. He goes on to say that the final cause, considered concretely, can in no way be the good formally taken. "... Nullo igitur modo formalis ratio boni est esse finem, vel ad finem: si sic accipiantur."⁵

¹ *De Veritate*, q.1, a.1, c.

² *In II Sent.*, d.34, q.1, fol.213, A.

³ *Ibid.*, fol.212, I.

⁴ Cf. page 80 above.

⁵ *Op. cit.*, fol.212, I.

To understand this doctrine we will do well to consider Question III of this Distinction 34. There Durandus considers more thoroughly the causality of the good. Distinguishing both the good and cause according as each may be taken abstractly or concretely he concludes: (a) The good abstractly or formally taken can be a cause formally taken, and, especially in accord with the doctrine of Aristotle, a final cause formally taken. The reason is that both are respective. In this way Durandus could permit the statement that the good formally taken is final causality. (b) Taken concretely, the good may be called a cause, either, final, efficient, or material. However, it is such a cause only *per accidens*, whereas that which is denominatively good in this way is the *per se* cause. According to Durandus, to be a cause belongs only to what is an absolute thing. In other words, he seems to hold, first, that while the good formally taken cannot be a final cause, it can be said to have the notion of final causality, and, second, that the good concretely taken is *per accidens* a final cause.

Durandus does attribute a motion to the good, though it is difficult to see in what way it is properly a motion of the good. He says the motion of the good consists in its apprehension by the practical intellect. It will be best if we read his own words in this matter:

Ad quintam dicendum quod solus respectus non movet sed absolutum cum respectu movet tam intellectum practicum quam voluntatem. Simplex enim quidditas licet possit movere intellectum ad actum simplicem qui est indivisibilium intelligentia: tamen non potest movere ad actum componentem nisi accepta in habitudine ad alterum quia actus intelligendi componens fertur in duo propter convenientiam unius ad alterum: et sic intellectus practicus movetur a bono inquantum apprehendit aliquam naturam absolutam sub ratione convenientis ad alterum.¹

Although in the first sentence Durandus speaks of a motion of the will, his words would seem to imply that the prime motion of the good is a motion of the practical intellect, the motion of the will being consequent upon this. In reality the motion of the good is a metaphorical motion, a movement of attracting the will; naturally a necessary condition for such a movement, is the presentation of the good to the will by the intellect. This apprehension of the good is not due to a motion of the good, but rather to the motion of the intellect.

Durandus's idea of the motion of the good is fundamentally a rationalization from his concept of the essence of the good. It will be interesting to note how a variation of this idea recurs in the doctrine of Vasquez when he says that final cause has the *ratio formalis* of finalizing when it bespeaks an objective concept; in other words, that final cause moves *by* being known and not merely *through* being known. This Vasquezian doctrine is only one evidence of how much Vasquez's thought was influenced by the teaching of Durandus; there are many more as we shall soon see.

To summarize the errors of Durandus's doctrine of the good, then, we may say that he has erred in considering good as a contraction of being; in making it an accidental relation in so far as it refers to creatures, and an

¹ *Op. cit.*, d.34, q.1, fol.213, D.

extrinsic denomination as it refers to God; in speaking of it as a *convenientia* of a being not to the appetite but to another being; and in allowing it to be, in the nature of things, a final cause only *per accidens*.

We will consider now the doctrine of some of the later Schoolmen. We shall confine ourselves to the authors whose names rank among the foremost in scholarship, Vasquez and Suarez. We will endeavour to point out not only the errors of their doctrine of the good and of the final cause, but also in what way these errors seem to be rooted in the teaching of Durandus.

(b) SUAREZ

1. *The good as a property of being*

In his *Disputationes Metaphysicae*, published in 1614, Francis Suarez, S.J. discusses at great length the notion of the transcendental good. His discussion is found in *Disputatio X*. This tract begins with a list of various opinions as to the proper nature of the transcendental good. Second among these opinions Suarez lists that claiming good to be a real relation of *convenientia*. This opinion, he says, is attributed to Durandus, but is not really the view of that Schoolman. Suarez claims rather: "Sed cum Durandus in aliis etiam rebus neget proprias relationes reales, alia est in praesenti mens ejus, ut infra videbimus."¹

Although Durandus's doctrine, and, more particularly, his notion of denominative convertibility render this claim of Suarez capable of further investigation, still we will not argue the point here, since in the confused state of mind in which Durandus seems to have conceived things anything is possible. That Suarez should make a claim such as this and should, moreover, regard his own doctrine of the transcendental good as being what Durandus really meant — all this is a sure indication of how much influence Durandus had on Suarez's thinking.

The fourth opinion regarding the transcendental good quoted by Suarez is that attributed to a certain Hervaeus in his *Quodlibetales*. Two Hervaei lived in the fourteenth century, both of whom wrote about Thomistic doctrine. In the absence of the proper Hervaeian text we will give the opinion as set forth by Suarez:

...Bonitatem nihil aliud dicere quam intrinsecam rei perfectionem, quae absoluta est in absolutis, et relativa in relativis. Unde fieri videtur consequens, bonum nihil aliud esse quam ipsum ens, quatenus in se aliquid perfectionis habet. Haec opinio tribuitur Hervaeo quodlib.3, qu.2; ibi tamen magis sentit bonitatem dicere entitatem, quatenus est perfectiva alterius, seu quatenus ad alterius perfectionem ordinatur, quam ut in se habet perfectionem aliquam, de quo sensu infra dicam.²

Suarez accepts this opinion as true, but says it is necessary to add something to it. With this addition he forms his own conclusion which, he adds, is the one Durandus too had intended. Let us read it:

¹ SUAREZ, *Disputationes Metaphysicae*, Paris, Vivès, 1856, disp.10, sec.1, n.5.

² *Ibid.*, n.9.

Dicendum ergo est, bonum supra ens solum posse addere rationem convenientiae, quae non est proprium relatio, sed solum connotat in alio talem naturam habentem naturalem inclinationem, capacitatem, vel conjunctionem cum tali perfectione; unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam, seu denotationem consurgentem ex coexistentia plurium.¹

One will certainly see Durandus mirrored here. Suarez, however, did not make the basic error regarding the nature of a property of being which we found in Durandus. Indeed, Suarez never speaks of good as a contraction of being, but he speaks of the two as distinct only by reason. He strongly maintains their coextension, moreover, adding there can never be good where there is not being. It will not be amiss to read some of his texts on this point:

Ut sit [i.e. according to his opinion] nonnulla distinctio rationis fundata in rebus inter bonum et ens, ut sic possit bonum attribui enti tamquam proprietatem, et non esse synonymum cum illo, quia formaliter aliud est esse seu habere entitatem, aliud vero ratione entitatis habere semper aliquam convenientiam, quam ratio boni declarat.²

Dicendum tamen censeo, bonum proprie dictum semper supponere vel includere ens, seu fundari in ente, ideoque non posse bonum, sub quacunque praedictarum rationum, latius patere quam ens.³

Sequitur deinde, bonum sub eadem ratione sumptum, esse aliquo modo passionem seu proprietatem entis, quia et cum illo convertitur, et secundum rationem illud supponit, et ab eo aliquo modo distinguitur secundum formalem rationem a nobis conceptam et significatam. Et ideo dixi esse aliquo modo passionem, quia non est passio in eo rigore, in quo passio requirit distinctionem aliquam ex natura rei a suo subjecto, sed solum, ut dicitur de quolibet attributo, secundum rationem distincto ab eo cui attribuitur, ut superius declaratum est, tractando de passionibus.⁴

Cum bonum nomen sit connotativum seu denominativum, hic non inquirimus quid illud sit, quod bonum denominatur; nam certum est illud, in communi loquendo, esse ens quod natura seu ratione bonum antecedit, ut in superioribus dictum est, et ex sequentibus magis constabit; sed inquirimus quaenam sit illa forma seu ratio, a qua res bona denominatur.⁵

This last text (one with which Suarez opens his tract), when taken alone, is reminiscent of Durandus: convertibility *non essentialiter sed denominative* between good and being. Viewing it, however, in the light of Suarez's whole doctrine, we shall see that while he maintained the correct conception of a property of being, he was forced to a vague acceptance of denominative convertibility.

Although Suarez did not follow Durandus's basic error regarding the properties of being, he did follow him in holding the *ratio formalis* of the good to be *convenientia* not to the appetite but to *being*. For him the *aliud* of St. Thomas is another being, not always really distinct as Durandus seems to require, but distinct at least by reason. This is indeed the basic error of Suarez's doctrine, and once again it springs from an omission of the notion of intellectual soul in the system, though Suarez's omission was not so complete as was Durandus's.

¹ *Op. cit.*, disp.10, sec.1, n.12.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, sec.3, n.3.

⁴ *Ibid.*, n.5.

⁵ *Ibid.*, sec.1, n.1.

In his discussion, Suarez seems often to teeter dangerously on the precipice of Durandus's error of denominative convertibility. In so far as he saves himself he does so only by holding firmly to his correct notion of property of being and by a consistent vagueness. We encounter his most revealing flaw in the answer to an objection concerning the proper nature of the good. This objection may be stated briefly as follows: good is divided into *bonum alteri* and *bonum in se*. The former is only good *secundum quid*. The *ratio formalis* of the good, as Suarez understands it, applies, however, only to the *bonum alteri*.

Suarez gives two answers to this difficulty. In the first he falls into Durandus's error, yet he seems to redeem himself in the second. In the first he maintains his definition:

...Describere bonitatem, quae est passio entis; bonum autem solum esse passionem entis prout dicit convenientiam ad alterum, seu prout est bonum alteri; hoc enim modo distinguitur bonum aliquo modo ab ente, et convenit omni enti, etiam perfectissimo;...

Bonum autem absolute sumptum, scilicet, prout est bonum in se, non videtur pertinere ad passionem entis, sed potius ad essentiam seu entitatem ejus, ut supra argumentabar, quia bonum hoc modo idem est quod perfectum, ut D. Thomas saepe dicit 1 part. quaest.5; perfectum autem includitur in essentiali conceptu entis realis, quia non potest concipi ens cum entitate, quin concipiatur cum perfectione essentiali.¹

Suarez here seems to echo Durandus's very words, distinguishing between *bonum* in its *ratio formalis* and *bonum ratione concretionis*. He follows Durandus too in denying the *formalis ratio* of the good to include the perfect.² In this matter it will be interesting to note Suarez's distinctions of the "perfect." They contrast significantly with the distinction we shall find in John of St. Thomas. Suarez divides the perfect as follows:

...Dicit enim Arist., 5 Metaph., c.16, '*perfectum dici, extra quod non esse ullam partem accipere, seu cui nihil deest*'... Hoc ergo sensu perfectum dicitur, non quodcumque bonum, sed illud quod omni ex parte consummatum est, quod est simpliciter bonum. Alio tamen modo potest perfectum dici, quidquid sub aliqua ratione entis, habet perfectionem simpliciter necessariam et essentialem... Atque hoc modo bonum et perfectum convertuntur, imo sunt omnino idem, prout bonum dicit id quod in se bonum est, seu quod habet bonitatem, id est, perfectionem sibi debitam; hoc autem nihil aliud est quam habere essentiam vel entitatem sibi debitam; igitur *bonum sub hac ratione nihil aliud essentialiter ac formaliter dicit quam ens*;... Imo etiam esse perfectum priori modo, seu bonum simpliciter, nihil aliud est quam esse ens habens totam entitatem, quae ad complementum ejus requiritur.³

This doctrine might be interpreted in keeping with the teaching of St. Thomas, but unless the proper distinctions are made it is *prima facie* far from that doctrine. One cannot divorce the notion of perfect from the formal notion of the good, nor can one say that under this *ratio* of perfect the good essentially and formally signifies only being, that it is synonymous with being. We shall find the proper distinction to solve this difficulty in the treatise on the transcendental good given by John of St. Thomas. We will defer its solution till we come to this doctrine.

¹ *Op. cit.*, disp.10, sec.1, n.14.

² DURANDUS, *In II Sent.*, d.34, q.1, fol.212.

³ *Op. cit.*, disp.10, sec.1, n.15.

One can scarcely fail to see the hand of Durandus in the Suarezian doctrine set forth in this text. True, Suarez does not expressly say here that good and being are convertible *non essentialiter sed denominative*. He does say that good, when considered as perfect, is being, essentially and formally. This notion of perfect, however, he does not hold to be the *ratio formalis* of good. Hence, in so far as perfect and good are convertible here (unless the passage is interpreted in the true sense of St. Thomas and John of St. Thomas), the only implication possible is that the convertibility is merely denominative.

In the second response Suarez seems to extract himself from this difficulty. A careful analysis, however, will reveal that even here he does not quite evade the notion of denominative convertibility between good and being. He says:

Verumtamen *propter usum vocum* potest adhiberi alia responsio. Nam, licet prior in hoc habeat verum, quod bonum sub ea ratione in re non differt ab ente, nihilominus possunt ratione distingui, quod satis est ut bonum assignetur ut proprietas entis, ad modum aliorum transcendentium. Est itaque quoad impositionem vel significationem nominis advertendum, ens solum dici ab esse aut entitate, ut supra exposuimus; perfectum autem clarius exprimere entis perfectionem, in quo negationem quamdam includit, vel saltem sine illa non potest a nobis ejus significatum explicari, scilicet, quod nihil ei desit secundum eam rationem, secundum quam perfectum dicitur. Bonum vero dicere convenientiam aliquam, ratione cujus habet res, quod appetibilis sit; nam bonum per ordinem aliquem aut appetitum, dictum est, ut D. Thomas docuit. . . ex illo Arist., 1 Ethic.: *Bonum est, quod omnia appetunt*, et statim magis explicabitur. Unde necesse est, res etiam illas, quae absolute et secundum se dicuntur bonae, sic denominari, quia habent perfectionem sibi convenientem et appetibilem, et ita etiam fit ut bonum hoc modo de formali significet perfectionem existentem in tali re, connotando in eadem re capacitatem, inclinationem, seu naturalem connexionem cum tali perfectione.¹

Thus, for Suarez, the intrinsic or *in se* goodness of a being consists in the perfection it has according as that perfection bespeaks a *convenientia* with the being itself. Suarez goes on to say that sometimes this perfection is distinguished from the being as accidentally inhering in it. In this case it is easily discerned how the being is good through the goodness of this perfection. Suarez finds the case more difficult, however, where the perfections are not really distinct from the being as accident from substance. Let us read his words on this subject, again:

Quod clarius patet, quando talis perfectio est distincta ab ipsa re, quae ab illa bona denominatur; nam quando homo dicitur bonus ratione virtutis, de formali significatur virtus non utcumque, sed ut bonitas quaedam, in quo importatur, non tantum perfectio virtutis, sed etiam convenientia quam habet cum humana natura, connotando ex parte ipsius naturae capacitatem, vel propensionem ad talem perfectionem. In his vero rebus, in quibus non est distinctio inter perfectionem et rem, quae perfecta dicitur, difficilius videtur explicari haec convenientia vel connotatio; dicendum est tamen, quamvis in re non sit distinctio, a nobis tamen concipi ac significari ad modum distinctorum, id est, *per modum formae denominantis et rei denominatae*, et ideo significari illam formam ut perfectionem accommodatam ei in quo existit, in quo computatur naturalis connexio ejus cum tali forma, et ita distingui tale bonum ab ente, saltem ratione.²

¹ *Op. cit.*, disp.10, sec.1, n.18.

² *Ibid.*

In this latter instance, therefore, the distinction between good and being is a distinction of reason only. One may well ask whether Suarez intended only a *distinctio rationis ratiocinantis* or a distinction implying a *fundamentum in re*. The answer is that he intended it as a *distinctio rationis ratiocinatae*, as it clearly appears from his commentary on the *Prima Pars* of St. Thomas's *Summa theologiae*. There, in discussing the goodness of God, he says that a thing can be called good in three ways:

Primo igitur dicitur res bona, quia in suo esse perfecta est, i.e. quia habet omnia, quae ad complementum sui esse requiruntur.¹

Secundo modo dicitur aliquid ens bonum, quia conveniens est alicui ac proinde ei est appetibile. Hoc autem ipsum intelligi potest duobus modis. Primo, quatenus unumquodque habet perfectionem sibi convenientem et amabilem, quae convenientia, si per modum relationis consideretur, solum est per considerationem nostram, tamen ut in re habet virtuale fundamentum, solet vocari bonitas transcendentalis, juxta probabilem opinionem, de qua disput. 10 Metaphysicae. . . . Alio vero modo dicitur una res bona respectu alterius, quia est illi conveniens.²

Tertio modo denominantur peculiariter res intellectuales bonae bonitate morali vel actuali, quia opera bona moralia exercent, vel habitu, et aptitudine retinent, quatenus sunt dispositae et propensae ad illud bonum exercendum. . . . hanc tertiam bonitatem non esse illam quae transcendentalis est.³

From the first division of the second mode in which Suarez says things are called good, we may well conclude that Suarez was thinking of a *distinctio rationis ratiocinatae* in the passage from the *Disputationes Metaphysicae* quoted on page ninety. Indeed, this mode of good and that last mode of the passage in the *Disputationes* both refer to a simple being and are undoubtedly to be understood in the same way. That the distinction is a *distinctio rationis ratiocinatae* is evident, since Suarez posits a virtual fundament *in re*. It is a virtual fundament *in re* which underlies a *distinctio rationis ratiocinatae*.

Further and conclusive evidence that he could only have meant a *distinctio rationis ratiocinatae* is afforded by the fact that he did not admit of such a thing as a *distinctio rationis ratiocinantis*. We can find this doctrine in his *Disputationes Metaphysicae*. John of St. Thomas has summarized it as follows:

Sed quidam explodunt distinctionem rationis ratiocinantis et solum admittunt illam quae habet fundamentum aliquod in re; distinctionem vero rationis ratiocinantis utpote fictam solum esse repetitionem ejusdem conceptus sine resultantia alicujus distinctionis in conceptu objectivo. Videatur Suarez in Metaph. disp.7, sect.1., Vasquez, 1. p. dist.117, cap.3.⁴

In the above commentary, where he makes the three divisions of the good, Suarez discusses in what ways God is said good. He applies especially to God the mode in which a being is said good in so far as it has the perfection convenient to itself, a *convenientia* which we discern by our reason, basing it on a virtual *fundamentum in re*. Right after describing it, he says:

¹ SUAREZ, *In Iam*, Lib.I, cap.8, n.2.

² *Ibid.*, n.12.

³ *Ibid.*, nn.16, 18.

⁴ JOHN OF ST. THOMAS, *Cursus philosophicus*, T.I (REISER ed.), pp.294b41-295a7.

"Hoc ergo modo, per se notum, et evidentissimum est, Deum esse summe bonum: habet enim perfectionem sibi maxime convenientem et amabilem a se; unde se necessario amat, ut postea videbimus."¹

Thus Suarez did not fall into the error of Durandus: that God is good only in relation to His creatures, because goodness requires a plurality of being. Suarez held that God is good in Himself, though he too required a plurality for the formal notion of goodness. We may have noted this in the last part of his definition given above. "Unde bonitas dicit ipsam perfectionem rei, connotando praedictam convenientiam seu denominationem consurgentem ex coexistentia plurium."²

Here again he seems to have echoed Durandus's words, though he has certainly changed their import. Durandus's plurality was of real beings only; Suarez makes his plurality either real, or one of reason. Thus he is able to save the goodness of God in Himself.

Suarez also held God to be good in so far as He is *conveniens* to creatures. He does not hold this to be quite so evident as his first conclusion concerning God's goodness *in se*, but he does hold it. In discussing this point, he again reflects the errors of Durandus, saying that good in its formal notion of *convenientia* may be considered as the form or some part of another, or as its efficient cause. He concludes that God is *conveniens* to creatures in so far as He is their end, their object, their friend, and through His great power as efficient cause. Thus he does not place the causality of the good in final causality alone but makes it loom through several genera of cause. Indeed, what he has to say of God's causality as end in a later tract will manifest that his conception of final causality tended confusedly to identify it with efficient causality.³

We will do well to read Suarez's conclusion as to the transcendental goodness of God. He says:

Bonitas ergo transcendentalis in Deo est vel prima, vel secunda quae a nobis explicatae sunt, vel utramque simul juxta varios modos explicandi bonitatem transcendentalem, de quibus in disp. 10 Metaphysicae diximus. Praecipue vero solet denominari Deus bonus ex plenitudine omnis perfectionis, et quatenus ex plenitudine ejus propensus est ad se diffundendum et communicandum aliis, quibus bonus esse potest. Quomodo videtur de bonitate Dei praecipue agere Dionys. cap. 4 de Divi. nom. Sic autem clarum est, bonitatem nihil addere essentiae Dei secundum rem, sed solum secundum quandam connotationem et habitudinem rationis nostro modo concipiendi, non quod relatio rationis sit bonitas, sed fundamentum ejus, ut dicto loco declaravi.⁴

We may wonder exactly to which division Suarez refers by *prima* and *secunda*, whether it is to his first two modes in which a thing is called good as given in the quotation on page 91, or to his two divisions of the second mode. According to the phrase which follows "juxta varios modos explicandi bonitatem transcendentalem," and in the light of his last sen-

¹ Cf. SUAREZ, *In Iam*, Lib.I, c.8, n.12.

² Cf. page 88.

³ Cf. below, p.105.

⁴ *In Iam*, Lib.I, c.8, n.18.

tence of this quotation, we conclude that he would interpret the first mode in the light of the first division of the second, and that thus the first mode in the quotation on page 91 is not formally transcendental good, but is presupposed by it.

This position is supported by three conclusions with which Suarez resolves his treatment of the transcendental good in the *Disputationes Metaphysicae*. These three we shall find to be quite parallel with the first mode and with the two divisions of the second mode named in the *Commentary* above. The conclusions in the *Disputationes Metaphysicae* are:

Dicendum tamen censeo, bonum proprie dictum semper *supponere vel includere* ens, seu fundari in ente, ideoque non posse bonum, sub quacunque praedictarum rationum, latius patere quam ens.¹

... Omne verum ens in se bonum est, seu bonitatem aliquam habet sibi convenientem; atque *ita fit* ut bonum absolute dictum cum ente convertatur.²

... Omne ens etiam est bonum respectu alicujus, id est alicui convenientis; quocirca etiam bonum, sub ratione convenientis sumptum, cum ente convertitur, et est attributum seu passio ejus.³

We will note that only the last of these is said to be an attribute or property of being. Suarez means, however, that the second also — if understood correctly — denotes a property of being. To make this plausible, he maintains a division of the perfection of a thing according as that perfection is an accident to the thing or is its very essence. We saw this same division earlier⁴ when Suarez gave the second answer to his difficulty as to how a thing may be said good *in se*. Here he makes it clear that he considers only the *convenientia* of the essential or intrinsic perfection of a thing *in se* as transcendental *bonum in se*, a property of being. He says:

Potest autem haec perfectio in creaturis esse vel essentialis seu intrinseca (sub qua ipsum esse comprehendo),⁵ vel accidentalis. Prior est inseparabilis ab unoquoque ente, si in suo actuali esse conservetur. Posterior vero saepe potest separari. Denominatio igitur boni, quae omni enti necessario convenit, illa est quae a perfectione intrinseca et essentiali desumitur; prout vero sumi potest a perfectione accidentali (sub hac ratione includendo quicquid ex natura rei distinguitur ab essentia rei, et entitate actuali), sic non est necesse, omne ens creatum esse bonum, id est affectum omni perfectione sibi possibili aut debita. Atque ita fit, *bonum priori ratione sumptum converti cum ente*; ostendimus enim omne ens esse bonum, nihilque esse vere bonum, nisi quod vere est. Sequitur deinde, bonum sub eadem ratione sumptum, esse aliquo modo *passionem, seu proprietatem entis*, quia et cum illo convertitur, et secundum rationem illud supponit, et ab eo aliquo modo distinguitur secundum formalem rationem a nobis conceptam et significatam. Et ideo dixi esse aliquo modo *passionem*, quia non est passio in eo rigore, in quo passio requirit distinctionem aliquam ex natura rei a suo subjecto, sed solum, ut dicitur de quolibet attributo, secundum rationem distincto ab eo cui attribuitur, ut superius declaratum est, tractando de passionibus.⁶

¹ Disp.10, sec.3, n.3.

² *Ibid.*, n.4.

³ *Ibid.*, n.6.

⁴ Cf. p.90 above.

⁵ We may wonder whether by the word "esse" Suarez here means existence or being. If he meant "being," he would have to distinguish being against itself, and then his relation could only have been identity and not *convenientia*. We must understand the term, therefore, as existence, because he meant to consider perfection of a thing as convenient to itself. Moreover, as we saw above, Suarez admitted of no *distinctio rationis ratiocinantis* and hence we should not logically expect one here.

⁶ *Op. cit.*, disp.10, sec.3, n.5.

By these words Suarez does not rule out accidental perfection as a transcendental good; he does, however, remove it from the nature of *bonum in se*, considered as a transcendental good. For him accidental perfection is to be considered as something distinct from the thing in itself, and, therefore, as *bonum alteri*. This is clearly indicated in the passage from his second reply to the objection against his doctrine, quoted above page ninety. As we saw, he says there:

Quod clarius patet, quando talis perfectio est *distincta ab ipsa re*, quae ab illa bona denominatur; nam, quando homo dicitur bonus ratione virtutis, de formali significatur virtus non utcumque, sed ut bonitas quaedam, in quo importatur, non tantum perfectio virtutis, sed etiam convenientia quam habet cum humana natura, connotando ex parte ipsius naturae capacitatem, vel propensionem ad talem perfectionem.¹

Undoubtedly, therefore, Suarez considers accidental perfection as a *passio entis*, a transcendental good in so far as it is *conveniens alteri*. Hence, in so far as it is a good, it is so according to the second division of his second mode in the *Commentary* or to the third conclusion in the *Disputationes Metaphysicae*.

This Suaresian doctrine will appear rather startling in its ramifications. It manifests first of all, as its basis, a complete misconception of the notion of individuality and, when carried through, denies the fundamental distinction between *bonum simpliciter* and *bonum secundum quid*.

Indeed, this doctrine of *simpliciter* and *secundum quid* as applied to being and to good is incomprehensible without a correct notion of what is an individual. As we shall see, St. Thomas's whole treatment of this important question presupposes a correct notion of individuation. It will not be amiss, therefore, to consider briefly the Thomistic idea of individuation and to point out how Suarez departs from it.

In the *Summa theologiae* St. Thomas defines "individuum": "quod est in se indistinctum, ab aliis vero distinctum."² The principle of individuation is none other than *materia signata quantitate*, as he states clearly in the opusculum *In Boethium de Trinitate*:

Illa quae differunt numero in genere substantiae, non solum differunt accidentibus, sed etiam forma et materia. Sed si quaeratur, quare haec forma differt ab illa, non est alia ratio, nisi quia est in alia materia signata. Nec invenitur alia ratio, quare haec materia sit divisa ab illa, nisi propter quantitatem. Et ideo materia subjecta dimensionem intelligitur esse principium hujus diversitatis.³

We note in this text that accidents do have their share in the difference of individuals. John of St. Thomas makes this more explicit when he says:

Unde obiter intelligitur, quam vera sit sententia D. Thomae, quod principium individuationis est *materia signata quantitate et accidentibus*, non quia accidentia formaliter constituent individuationem, sed quia a materia ut a principio per se dependet individuationem, ab accidentibus autem ut a conditionibus designationis, alias frustra individuum definiretur per collectionem proprietatum, etc.⁴

¹ *Op. cit.*, disp.10, sec.1, n.18.

² *Ia*, q.29, a.4, c.

³ *Q.4*, a.2, ad 4.

⁴ *Curs. phil.*, T.I, p.429b7-18.

The definition to which John of St. Thomas refers in this last line is the one given by Porphyrius: "Individua ex eo dicuntur, quod ex proprietatibus consistit unumquodque eorum, quarum collectio numquam in alio eadem erit."¹ Such accidents are indeed comprised by the individual and we designate the individual by such distinctive traits.

Suarez's opinion is completely at variance with all this. He holds that everything is individuated by itself, by its very being. Thus he seems to separate the accidents as if they were added on to an already individuated *compositum*. He not only destroys thereby the principle of individuation but also renders impossible the designation of any individual.

Suarez's doctrine of the principle of individuation is found in the *Disputationes Metaphysicae*, Dispute V. The scope of our paper does not permit a thorough investigation of this tract. To illustrate our point we shall confine ourselves to the following two passages from this work. The first concerns the notion of individuation.

... Dicendum est, res omnes, quae sunt actualia entia, seu quae existunt, vel existere possunt immediate, esse singulares ac individuas. Dico *immediate*, ut excludam communes rationes entium, quae ut sic non possunt immediate existere, neque habere actualem entitatem, nisi in entitatibus singularibus et individuis, quibus sublati, impossibile est aliquid reale manere, sicut de primis substantiis dixit Aristoteles in *Praedicamentis*, cap. de Substantia... Omnis ergo entitas, hoc ipso quod est una entitas in rerum natura, necessario est una praedicto modo, atque adeo singularis et individua.²

From the second we may gather his opinion on the individuation of accidents:

Diximus enim dupliciter posse nos loqui de principio individuationis: primo, in ordine ad esse, et ad propriam rei constitutionem secundum se. Secundo, in ordine ad productionem, quatenus determinatur agens ad distinctum individuum producendum, vel ad efficiendum unum potius quam aliud, et consequenter in ordine ad nostram cognitionem, quatenus sensibiliter (ut sic dicam) distinguere possumus unum ab alio. Priori igitur consideratione (quae maxime a priori est, et maxime propria hujus sententiae), vera est posterior sententia, docens accidentia non ex subjecto, sed *ex propriis entitatibus habere suam individuationem et numericam distinctionem*,... Posteriori autem consideratione (quae magis est physica, et a posteriori) dici possunt accidentia accipere individuationem ex subjecto tamquam ex radice, seu occasione potius multiplicationis et distinctionis eorum. Hoc tamen non de subjecto nude sumpto, sed adhibitis aliis circumstantiis, vel conditionibus ad actionem necessariis intelligendum est, ut in solutionibus argumentorum commodius explicabitur.³

Thus, for Suarez, accidents do not serve as conditions for designating the individual being, but rather the substance. In fact, the substance itself would have to be that by which we designate distinctive traits.

John of St. Thomas summarizes Suarez's doctrine of individuation in the following terms: "Prima [sententia] affirmat unumquodque individuari seipso et ex propria entitate, et sicut seipsa habet unitatem formalem, et omnis unitas est passio entis, ideo ipsam entitatem ponit pro principio individuationis."⁴

¹ *Op. cit.*, p.425b33.

² *Sec.1*, n.4.

³ *Ibid.*, sec.7, n.4.

⁴ *Curs. phil.*, T.II, a.3, p.771a11.

A consequence of this opinion is, as we have said, the utter negation of St. Thomas's distinction between *bonum simpliciter* and *secundum quid*. This distinction establishes a definite contrast between being and its transcendental property — the good, the one being said *simpliciter* or *secundum quid* inversely to the other. St. Thomas's doctrine is clearly stated in his reply to the first objection of article 1, Question V, in the *Prima Pars*:

... Licet bonum et ens sint idem secundum rem; quia tamen differunt secundum rationem, non eodem modo dicitur aliquid ens simpliciter et bonum simpliciter. Nam cum ens dicat aliquid proprie esse in actu, actus autem proprie ordinem habeat ad potentiam; secundum hoc simpliciter aliquid dicitur ens, secundum quod primo discernitur ab eo quod est in potentia tantum. Hoc autem est esse substantiale rei uniuscujusque. Unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter; per actus autem superadditos dicitur aliquid esse secundum quid; sicut esse album significat esse secundum quid; non enim esse album aufert esse in potentia simpliciter; cum adveniat rei jam praeexistenti in actu. Sed bonum dicit rationem perfecti, quod est appetibile; et per consequens dicit rationem ultimi. Unde id quod est ultimo perfectum, dicitur bonum simpliciter. Quod autem non habet ultimam perfectionem quam debet habere, quamvis habeat aliquam perfectionem, in quantum est actu; non tamen dicitur perfectum simpliciter, nec bonum simpliciter, sed secundum quid. Sic ergo secundum primum esse, quod est substantiale, dicitur aliquid ens simpliciter et bonum secundum quid; id est, in quantum est ens. Secundum vero ultimum actum dicitur aliquid ens secundum quid et bonum simpliciter. Sic ergo quod dicit Boetius quod in rebus aliud est quod sunt bona, et aliud quod sunt; referendum est ad esse bonum simpliciter, et ad esse simpliciter: quia secundum primum actum est aliquid ens simpliciter; et secundum ultimum, bonum simpliciter; et tamen secundum primum actum est quodammodo bonum: et secundum ultimum actum est quodammodo ens.

This doctrine is quite incompatible with Suarez's teaching on individuation and on the good. Hence, it is small wonder that we find him utterly destroying the very meaning of the distinction with the one word "equivocal," when he does come to speak of it. We find his treatment of this subject immediately following the division of the perfect which he made, as we saw above,¹ in the course of his first answer to the difficulty raised against his notion of the good. There, we may remember, he divided the perfect into that which is perfect *simpliciter*, i.e. lacks nothing as to its complement, and that which is perfect only essentially, i.e. has only necessary and essential perfection. He says explicitly in this passage that the good in so far as it signifies the perfect in this second sense "nihil aliud essentialiter ac formaliter dicit quam ens." He concludes also that only *bonum simpliciter* is to be said perfect in the first sense. In this sense as well he seems to have conceived the good as formally identical with being, for, in the last sentence he adds: "Imo etiam esse perfectum priori modo, seu bonum simpliciter, nihil aliud est quam esse ens habens totam entitatem, quae ad complementum requiritur." From this he proceeds to the distinction of *bonum simpliciter* and *bonum secundum quid*. Let us read what he has to say on this point:

Et hoc modo intelligendus est D. Thomas cum dicere solet (ut videre licet 1 p., q. 5, art. 1, ad 1) aliter inter se comparari in creaturis ens simpliciter et secundum quid, quam bonum simpliciter et secundum quid; nam res habet quod sit ens simpliciter per esse substantiale, secundum quid vero per esse accidentale; habet autem quod sit bona secundum quid per esse substantiale, simpliciter autem per esse accidentale.

¹ P. 89.

Hoc tamen ultimum intelligendum est non praecise de esse accidentali, sed ut conjuncto esse substantiali; non esset enim bonus homo per accidentales virtutes, nisi supponeretur homo, et consequenter substantialiter et naturaliter bonus. Unde in illis vocibus, *secundum quid*, et *simpliciter*, videtur esse aequivocatio; nam cum dicuntur de ente, videntur dici de substantia et accidente praecise comparatis; cum autem dicuntur de bono, dicuntur de substantia creata aut solitarie sumpta, aut ut affecta dispositionibus et facultatibus sibi connaturalibus. *Quo fit ut, licet in modo loquendi sit diversitas, in re tamen nulla videatur esse differentia, quia etiam bonitas vel perfectio, quam confert accidens, si praecise comparetur ad eam bonitatem quam confert substantia, est secundum quid.* Sic enim in universum verum est, quod ex D. Thoma supra retulimus, unumquodque quantum habet de esse, tantum habet de bonitate, et quod etiam retulimus ex Augustino, quod in quantum sumus, boni sumus.¹

Thus understood, St. Thomas's doctrine as given above would have no meaning in reality. Indeed, it could not have any meaning if *bonum* and *ens* were formally one as they are according to this consideration. Nor could it mean anything if accidents were related as separate individuals to the substances in which they inhere.

Having thus identified being and good, when good is taken, not formally, but *sub ratione perfecti*, Suarez can only resort to equivocation when explaining St. Thomas's doctrine. Moreover, taking being itself as the principle of individuation, he could only think of precision *secundum rem* when he considered the division of being into substance and accident.

Yet, St. Thomas's whole purpose in pointing out the difference between being and the good in terms of the distinction "simpliciter" and "secundum quid," is to show that the two do not differ *secundum rem* but *secundum rationem* only, so that the terms *simpliciter* and *secundum quid* must necessarily be taken univocally in both cases. These terms serve as the very fulcrum for the understanding of the formal difference between being and good.

The reason which Suarez gives for considering the terms *simpliciter* and *secundum quid* as equivocal in the two cases is that, in speaking of being, these terms are applied to substance and accident as *praecise comparatis*, i.e. as individuated one from the other. In speaking of goodness, on the other hand, he says these terms are applied to substance and accident differently: *secundum quid* applies to substance as existing without any accident, while *simpliciter* applies to accident, but only when it is actually inhering in a substance.

In this Suarez is entirely mistaken. St. Thomas never speaks of substance and accident as individuated one from the other. In the present context he refers to the individual both when he speaks of being and when he speaks of good. Indeed, in the natural order accident cannot be conceived as having a separate existence from substance. The distinction which St. Thomas makes between the two, both as regards being and good, is intentional, though none the less real. Indeed, when he speaks of accident in the line of being he makes definite mention of its actual inherence in substance by adding: "cum adveniat rei jam praeexistenti in actu."²

¹ *Op. cit.*, disp.10, sec.1, n.16.

² Cf. quotation, p.96.

Substance and accident divide both being and its transcendental property, good. St. Thomas uses this division here because it serves to distinguish the actuality of an individual proportionally as being prime or secondary. Since being "*dicat aliquid proprie esse in actu*," and since it is by substance that something is first distinguished from potency, and has its first actuality, substance is said to be being *simpliciter*. Accident, being a secondary actuality, is said of being *secundum quid*.

The nature of good, however, bespeaks the perfect which is appetible, and St. Thomas adds, "*per consequens dicit rationem ultimi*." This word "ultimate" has profound significance: for it may be understood to signify the causal nature of the good, as well as the nature of that perfection which is said of a thing to which nothing is lacking, and which is present only when the ultimate actuality is present to the individual. Thus while being most properly refers to the first actuality of an individual, good by its proper nature concerns the ultimate actuality. Hence, because of the ultimate actuality, the ultimate accidental perfection inhering in it, an individual is called good *simpliciter*; because of its prime actuality, its substance, it is, in this precise respect, good only *secundum quid*.

The fact that the good *simpliciter* regards the whole being, the individual, substance and accidents down to the last perfection, is due to the very nature of the good which appeals to the appetite as it were, by reason of the ultimate perfection. Being, on the other hand, by its nature is not ultimate but prime. Hence, this difference must not be attributed to an equivocation in the terms *simpliciter* and *secundum quid*, but is rather to be explained by their univocity.

In making this error, Suarez, as we have seen, has taken the word good to mean "*nihil aliud essentialiter ac formaliter . . . quam ens*." But, as we know, this is not the transcendental good for him. In his opinion, the transcendental good adds to being the *ratio convenientiae*, and is divided into *bonum in se* and *bonum alteri* according as the beings between which this *convenientia* is found are distinct by a *distinctio rationis ratiocinatae* or by a real distinction.

Suarez never makes the assertion openly that, as Durandus claimed, good and being are convertible *non essentialiter sed denominative*. His whole doctrine, however carries this implication. When he speaks of the good as being nothing other than "being formally and essentially," good can be no more than another name for being and hence their convertibility is merely denominative. We pointed this out when first we spoke of his doctrine on this subject — a doctrine he presents in answer to the objection concerning his definition of the good.¹

We also pointed out that when he spoke of the good as a property of being according to his own notion, even then he seemed unable to evade denominative convertibility, referring more than once to the good as de-

¹ Cf. page 90.

nominative. We saw this to be more particularly evident when he spoke of *bonum in se*, wherein he distinguished the perfection and the thing by a mere distinction of reason. There he said that we distinguish them by reason "per modum formae denominantis et rei denominatae."¹ He used a similar expression, moreover, when he spoke of *bonum alteri*, for when treating of accidental perfection as a good (we saw just above that he considered this to be *bonum alteri*) he stated "talis perfectio est distincta ab ipsa re, quae ab illa bona denominatur."²

We might point out many other passages where he more or less explicitly conveys the idea of denominative convertibility. As we saw at the beginning of our discussion, he seems to have had a correct notion of a property of being. This is incompatible with denominative convertibility, and that is what may have restrained him from openly asserting the latter.

It was through his false concept of the *ratio formalis* of good that Suarez was forced into this logical impasse which may account for the vagueness of his doctrine. Thus we can see how very necessary it is to understand correctly the meaning of *convenientia ad aliud*. St. Thomas's words contain profound truth when they say that in the case of those properties of being which bespeak *convenientia ad aliud*, the *aliud* is to be understood as the soul, the soul being *quodammodo omnia*.

The *convenientia* which Suarez assigned as the *ratio formalis* of the good is no general mode of being at all. It is a special mode, as particularized as each individual being itself. Thus it is that although Suarez tries to retain the correct notion of a property of being with which he started, he is finally compelled to deny it in explaining his own doctrine of the good. But, being averse to make this denial explicit, he lapses into vagueness.

2. On goodness and final causality

This identification of the *ratio formalis* of the good with the *convenientia* between beings has particularly contributed to a false notion of final causality. We found this identity in Durandus and now in Suarez. We shall find it again in Vasquez, though in a new and more modern form. We hope in the future to show its presence in the philosophies of such moderns as Bacon and Spinoza, and to point out its connection with their doctrines of final cause. The other errors which Suarez makes concerning the good are patently at variance with the doctrine given by St. Thomas. Their categorical assertion makes it needless to discuss at length what Suarez might have intended.

The first of these errors lies in the belief that the *ratio* of appetibility is posterior to that of the good. Suarez says: "... Bonum autem formaliter in ratione et denominatione sua non includit conformitatem ad appetitum, quamvis haec ad rationem boni consequatur."³

¹ Cf. page 90.

² *Ibid.*

³ *Op. cit.*, disp.10, sec.1, n.20.

This doctrine follows as a necessary corollary from Suarez's definition of the good. As we have seen, his *aliud* is not the appetite. He looks upon good as the formal *ratio* of attaining the appetible:

...Bonitas autem supponitur in objecto appetitus, et est ratio formalis attingendi illud; appetibilitas autem dicit denominationem sumptam ex proportionem talis objecti cum tali potentia, unde non dicit formalem rationem objecti, sed conditionem concomitantem.¹

Thus, he would compare the good to the appetible in the way light is compared to colour as the object of sight. The two are for him formally distinct. A conclusion such as this is almost unthinkable in the light of that most famous of all definitions of the good, the one given by Aristotle himself in the *Ethics* — "bonum est quod omnia appetunt."

However, the main subject of our present concern is Suarez's denial of the *ratio finis* to the good. Let us consider the following statement: "Bonum habere rationem finis, eo, scilicet, modo quo habet rationem appetibilis."² Accordingly, *bonum* and *finis* are formally distinct. In explanation of this statement, Suarez presents a rather strange division of *finis*.

Etenim si formaliter sumatur habitudo ac denominatio finis, illa non est de ratione boni, sed ad illam consequi potest; nam finis ut sic dicit rationem causae in ordine ad media, vel ad aliquam actionem, quae propter finem fiat, quam habitudinem non dicit bonum, sed solam rationem convenientis. Si autem sumatur finis fundamentaliter, sic attribuitur bono, quia ratione bonitatis habet finis vim causandi finaliter.³

In this division we may again observe the shadow of Durandus. As we saw above,⁴ he had similarly divided end, — a division which was markedly parallel to his division of the good itself into *bonum formaliter* and *bonum ratione concretionis*. Durandus, however, did not come out bluntly and deny the *ratio finis* to the proper nature of the good, although it seems that this division would have forced him to do so had he understood the nature of the good correctly. Suarez, therefore, is more forthright in his error when he denies that the good and the end are formally the same. He looks upon the good as that from which the end has its power to move, a formality separate from the end, yet basic to it. Indeed, neither he nor Durandus deny a motion to the good.

In connection with this subject it will be interesting to take note of Suarez's theory of the *ratio causandi* of final cause. He divides final causation into *actus primus*, which he also calls the *proxima ratio finaliter causandi*, and *actus secundus*. He then adds that the *actus secundus* of final causation is the very act of the will. It will be best to use his own words:

Est ergo tertia sententia, quae constituit etiam hanc finis causalitatem in motione metaphorica. Addit vero, huiusmodi motionem non poni in actu secundo, nisi quando voluntas in actu secundo movetur, et quando sic ponitur in re non esse aliquid distinctum ab ipsomet actu voluntatis.⁵

¹ *Op. cit.*, disp.10, sec.1, n.20.

² *Ibid.*, n.21.

³ *Ibid.*

⁴ Cf. page 85.

⁵ *Op. cit.*, disp.23, sec.4, n.8.

...Ita aiunt unam et eandem actionem voluntatis causari a fine et a voluntate ipsa, et prout est a voluntate, esse causalitatem effectivam, prout vero est a fine esse causalitatem finalem, et priori ratione esse motionem realem ac propriam, quia talis actio manat a potentia ut a proprio principio physico, posteriori autem ratione esse motionem metaphoricam, quia manat ab objecto alliciente, et trahente ad se voluntatem.¹

This opinion Suarez attributes to St. Thomas and most expressly to Ockham. He himself accepts it as the only possible solution. In support of it he makes the following distinction:

Neque contra illam quicquam obstat objectio supra facta, quod actus voluntatis potius est effectus quam causalitas finis. Nam imprimis in ipsomet actu voluntatis possumus distinguere actionem ab actu, et actum dicemus esse effectum, actionem vero quatenus in suo genere est a fine, esse causalitatem ejus, sicut proportionaliter dicendum est de causalitate effectiva. Deinde, etiamsi in illo actu non distinguantur ex natura rei illae duae rationes, sed fingatur esse pura actio, nihilominus non repugnat ut eadem res, quae est effectus causae, in eo genere, in quo est effectus, sit etiam causalitas, quando ille effectus est ipsamet actio, sufficitque distinctio rationis, ut distinguantur per modum causalitatis, vel per modum effectus, sicut in causalitate activa manifeste constat.²

The *actus primus* or *proxima ratio finaliter causandi* Suarez holds to be the good. He describes what he means by *actus primus* and then asserts it to be the good in the following words:

...Ergo illa ratio, sub qua [aliquid] exercet munus causae finalis, erit, quae proxime constituit finalem causam quasi in actu primo.³

De hac igitur re communis consensus Doctorum omnium esse videtur, bonitatem esse proximam rationem, sub qua finis movet; atque ita illam esse, quae constituit finalem causam, dans illi (ut ita dicam) virtutem ad causandum.⁴

Suarez's proof for this will be helpful for a better understanding of his whole doctrine:

Ratio autem est, quia causalitas finis consistit in motione metaphorica voluntatis, quia illam ad se allicit; nihil autem ad se allicit voluntatem, nisi quatenus bonum est; ergo bonitas est ratio movendi voluntatem; ergo etiam est ratio, seu principium causandi finaliter.⁵

This distinction of final causality into *actus primus* and *actus secundus* is a novel one. Indeed, the distinction between *actus primus* and *actus secundus*, as usually understood, is made with respect to a proportion to potentiality and cannot be understood except as referred to potentiality. The actuation of potentiality according to the proportion "in" is called *actus primus*; further actuation according to the proportion "to" is called *actus secundus*. Such is the distinction St. Thomas makes in the *Prima Pars*, when he says: "Actus autem est duplex: primus et secundus. Actus quidem primus est forma et integritas rei; actus autem secundus est operatio."⁶ The basis for this division may be found in the *Metaphysics*, where St. Thomas comments on Aristotle's division of the modes in which *actus* may be predicated:

¹ *Op. cit.*, disp.23, sec.4, n.8.

² *Ibid.*, n.12

³ *Ibid.*, sec.5, n.1.

⁴ *Ibid.*, n.2.

⁵ *Ibid.*

⁶ Q.48, a.5, c.

Ostendit quod diversimode dicatur actus. Et ponit duas diversitates: quarum prima est, quod actus dicitur vel actus, vel operatio. Ad hanc diversitatem actus insinuandam dicit primo, quod non omnia dicimus similiter esse actu, sed hoc diversimode. Et haec diversitas considerari potest per diversas proportionones. Potest enim sic accipi proportio, ut dicamus, quod sicut hoc est in hoc, ita hoc in hoc. Utpote visus sicut est in oculo, ita auditus in aure. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio substantiae, idest formae, ad materiam; nam forma in materia dicitur esse.

Alius modus proportionis est, ut dicamus quod sicut habet se hoc ad hoc, ita hoc ad hoc; puta sicut se habet visus ad videndum, ita auditus ad audiendum. Et per hunc modum proportionis accipitur comparatio motus ad potentiam motivam, vel cujuscumque operationis ad potentiam operativam.¹

Thus, the division *actus primus* and *actus secundus* is not a division of *actus* considered *simpliciter*, but of *actus* according as it is proportioned to potentiality. The division made by Suarez, however, does not fit in well with the Thomistic doctrine. He is saved from outright error only by the vagueness of his terminology, for it will be noted that he does not say good is final cause *in actu primo* but *quasi in actu primo*. Had he not inserted this *quasi* he would be guilty of making good the form of final cause, whereas just above we saw that he explicitly held them to be formally distinct.

The very vagueness of his doctrine in this matter leads one to believe that he conceived this division of final causation as a kind of quantitative division, a division of actuality in itself, prescinding from any proportion to potentiality. Granting the doctrine as he gives it, we are faced with the impossible situation of a *quasi actus primus* having for its *actus secundus* the operation of a thing other than itself — even though Suarez tries to avert this objection by a distinction of reason. The reason underlying this rather strange division of final causality may well be found in his doctrine concerning the role of final causality in respect to God and in respect to irrational creatures. The doctrine which we have given above is limited by Suarez to final causality, as it applies to created intellectual beings only.

Before going on to consider what Suarez has to say on final causality considered with respect to God and to the irrational creatures, it will not be amiss to add a note concerning his idea of the metaphorical motion of the end. Indeed, he does not seem to understand what is meant by metaphorical motion since he interprets it as a mere means of distinguishing the causality of the end from that of the efficient agent. Here again we had better read his own words:

Quare cavenda est aequivocatio in vocabulo *metaphoricae motionis*; nam respectu nostri illa particula, *metaphoricae*, additur ad distinguendam illam motionem a motione efficientis causae, non vero ad excludendam illam a tota latitudine motionis et causalitatis realis proprie dictae; cum vero Deus dicitur moveri aut allici a bonitate sua, tota locutio est metaphorica, ad explicandam solam rationem divinae voluntatis.²

¹ In IX *Metaphysicorum* (CATHALA ed.), lect.5, nn.1828, 1829.

² *Op. cit.*, disp.23, sec.9, n.12.

For Suarez, therefore, the motion of the good in final causality as regards the created intellect is a real motion, a motion *proprie dicta*, and is not merely metaphorical.

Turning to final causality as it refers to God, Suarez distinguishes the action of God into immanent and transient. Of the former he says: "Unde dicendum est finem non posse exercere causalitatem suam in divinam voluntatem quantum ad actus immanentes, seu determinationes liberas ejusdem voluntatis."¹

We can agree on the whole with this conclusion, disregarding for the moment what he says about the immanent acts. Indeed, this is the true Thomistic doctrine, as Dr. De Koninck has so clearly asserted in his *Defence of St. Thomas*: "Obviously, when we consider the divine good with respect to the divine will, the term *finis* cannot be taken in the strict sense of final cause, since causality involves dependence."² In support of this Dr. De Koninck quotes from the *De Veritate*, where St. Thomas says:

... Voluntas est alicujus dupliciter; uno modo principaliter, et alio modo secundario. Principaliter quidem voluntas est finis, qui est ratio volendi omnia alia; secundario autem est eorum quae sunt ad finem quae propter finem volumus. Voluntas autem non habet habitudinem ad volitum quod est secundarium, sicut ad causam; sed tantummodo ad volitum principale, quod est finis. Sciendum est autem, quod voluntas et volitum aliquando distinguuntur secundum rem; et tunc volitum comparatur ad voluntatem sicut realiter causa finalis. Si autem voluntas et volitum distinguuntur tantum ratione, tunc volitum non erit causa finalis voluntatis nisi secundum modum significandi. Voluntas ergo divina comparatur, sicut ad finem, ad bonitatem suam, quae secundum rem idem est quod sua voluntas; distinguitur autem solum secundum modum significandi. Unde relinquitur quod voluntatis divinae nihil sit causa realiter, sed solum secundum modum significandi. Nec est inconveniens, in Deo significari aliquid per modum causae; sic enim Divinitas significatur in Deo ut habens se ad Deum per modum causae formalis. *Res vero creatae, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem*: propter hoc enim Deus creaturas vult esse, ut in eis sua bonitas, quae per essentiam multiplicari non potest, saltem similitudinis participatione in plures effundatur.³

We italicized the sentence "*Res vero...*" in view of the error Suarez makes in considering finality in the transient acts of God. Let us read his own statement:

... Actio Dei transiens non est Deus, nec in Deo, sed in creatura; et ideo habere potest causam finalem, et ordinari in finem. Atque ita, licet Deus non habeat finem sui esse, habet tamen finem suae actionis transeuntis, qui si sit finis proximus, esse potest aliquid extra Deum; agit enim Deus ad extra, ut sese communicet, quae communicatio aliquid est extra Deum, et in universum actio dici potest ordinari in terminum, ut in suum finem; si vero sit sermo de fine ultimo, est ipsemet Deus, non quia intendat aliquid commodum vel bonum sibi acquirere, sed quia agit propter suam bonitatem communicandam et manifestandam.⁴

To understand the basic errors in this passage, we must recall St. Thomas's division of action into immanent and transient, and see how he applies it to divine action. Two pertinent references from the *Summa theologiae* will do for the first point.

¹ *Op. cit.*, disp.23, sec.9, n.3.

² CHARLES DE KONINCK, *In Defence of St. Thomas*, in *Laval théologique et philosophique*, 1945, Vol.I, n.2, p.55.

³ Q.23, a.1, ad 3.

⁴ *Op. cit.*, disp.23, sec.9, n.12.

...Duplex est actio. Una quae transit in exteriorem materiam; ut calefacere et secare. Alia quae manet in agente; ut intelligere, sentire, et velle.¹

Duplex enim est actionis genus, ut dicitur. Una scilicet quae transit in aliquid exterius inferens ei passionem; sicut urere et secare: alia vero actio est quae non transit in rem exteriorem, sed magis manet in ipso agente; sicut sentire, intelligere et velle: per huiusmodi enim actionem non immutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur. De prima ergo actione manifestum est quod non potest esse ipsum esse agentis.²

A transient action, therefore, is one which passes outside the agent to some other thing; an immanent action is one which remains within the agent. Now when we speak of action with respect to God we must remember that we use the term analogously. Since He is entirely immutable, there is no such thing as a motion proper in God. We add "proper" because motion may be understood in a broad and improper sense.³ We do, however, speak of an action or operation of God which is identified in reality with His essence. Although many by a distinction of reason, it is in reality a single operation. "...In Deo secundum rem non est nisi una operatio, quae est sua essentia."⁴ This divine operation is formally an immanent action, in which we distinguish the formalities of knowing and willing. We further divide God's action into action *ad intra* and action *ad extra*. The action *ad extra* consists in the production and conservation of creatures. Although action *ad extra*, taken formally it is nevertheless an immanent action, for God produces and conserves things by His knowledge and volition. Since this immanent action may be said to pass into something exterior in so far as the effect of the immanent action is exterior to God, it is said to be virtually transient.

John of St. Thomas draws our attention to the Angelic Doctor's conclusion of the question on the existence of God in things: "Deus est in rebus non sicut accidens, nec sicut pars essentiae, sed sicut agens; et quia agit ipsum esse, profundissime et intime est in rebus."⁵ In other words, as John of St. Thomas points out in his treatise on the immensity of God and His presence in creatures:

...Sententia Divi Thomae est, quod ipsa operatio Dei immanens, secundum quod virtualiter est transiens et ponens effectum in esse, est formalis ratio a priori contactus divini ad creaturas, et existentiae Dei in rebus quantum ad contactum.⁶

And so we see that the division of action into immanent and transient cannot be applied to the divine action as denoting two formalities. The divine action is formally immanent; it is virtually transient only in so far as its effects are exterior.

On the other hand, if the position stated by Suarez in the second conclusion on the action of God *ad extra*—viz., that the transient action of God is *in the creature*—were logically carried through, we fail to see how it could escape pantheism.

¹ *Ia*, q.18, a.3, ad 1.

² *Ia*, q.54, a.2, c.

³ Cf. ST. THOMAS, *De Divinis Nominibus*, c.9, lect.4.

⁴ *Ia*, q.30, a.2, ad 3.

⁵ JOHN OF ST. THOMAS, *Cursus theologicus* (SOLESMEs ed.), T.II, p.16.

⁶ *Ibid.*

Again, the division of *finis* into ultimate and proximate does not apply to divine action. This division is based on the possibility of a multiplicity of intentions of the will. In the case of these multiple acts, that which, objectively, has merely the nature of *means* may have, subjectively, the nature of *end*—not an ultimate end, but a proximate one. Where there is no possibility of a multiplicity of intentions the means can never take on the *ratio finis*, and hence the division cannot apply. Such, however, is the case of the divine will, Whose end is eminently one: the divine goodness. In support of this we have the words of St. Thomas quoted above from the *De Veritate*: "Res vero creatae, quas Deus vult, non se habent ad divinam voluntatem ut fines, sed ut ordinata ad finem."¹

It is therefore somewhat surprising to hear Suarez say that God can have a proximate end and that this end is something outside Himself. We may well surmise that this doctrine is closely connected with his strange distinction of the causality of final cause into *actus primus* and *actus secundus*. Thus, with respect to the so-called transient action of God, the *actus primus* of His final causality would be His ultimate end, His own goodness, while the *actus secundus* would be His action in creatures, and while it is His action, it would have to be at the same time the action of the creatures. This contention is supported by the following words of Suarez, where, indeed, he even confuses the final causality of God with His efficient causality:

Consistit autem causalitas finalis Dei respectu effectuum ad extra in hoc, quod Deus intuitu et amore suae bonitatis effectus extra se producit; unde ipsamet operatio quam ad extra habet, essentialiter pendet a Deo tum in ratione efficientis, tum etiam in ratione finis, quia respicit Deum et ut omnipotentem, et ut summe bonum, qui ratione suae bonitatis, et dignus est ut omnia ad ipsum ut ad finem ordinentur, et seipsum dicto eminenti modo inclinatur ad communicandam aliis suam bonitatem propter ipsam. Atque ita facilis est responsio ad rationem dubitandi; negamus enim esse semper necessariam causalitatem finis intra ipsum agens, ut habere possit locum extra ipsum in alios effectus ejus....²

This same doctrine will explain Suarez's peculiar conception of final causality as concerning natural things. He says:

Nihilominus proprius modus loquendi in hac materia est, actiones horum agentium naturalium esse propter finem, et esse effecta causae finalis. Non tamen ut praecise egrediuntur ab ipsis naturalibus agentibus, sed ut simul sunt a primo agente, quod in omnibus et per omnia operatur. Vel e converso (et fere in idem redit) prout ipsa proxima agentia substant directioni et intentione superioris agentis. Et ideo ipsa agentia naturalia non tam dicuntur operari propter finem, quam dirigi in finem a superiori agente.³

In the scope of the natural agents here considered, Suarez would include all irrational creatures. In a special article on the final causality of brute animals, he says that they participate in the causality of the end, as a material motion of the end, but "quantum ad formalem relationem in finem ita existimandum est de actionibus brutorum, sicut aliorum agentium naturalium."

¹ Q.23, a.1, ad 3.

² *Op. cit.*, disp.23, sec.9, n.9.

³ *Ibid.*, sec.10, n.5.

Immediately after stating this conclusion, Suarez goes on to say that this is the opinion of St. Thomas and of many others, including Aristotle. To show that it is the doctrine of St. Thomas, he resorts to a comparison used by the Angelic Doctor—the example of the arrow directed to the target, not by itself but by the archer. One of Suarez's references is to the *Prima Pars*, Question CIII, on the government of things in general. The first article is entitled: "Utrum mundus gubernetur ab aliquo." The example in question is found in the reply to the first objection.

Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo. Illorum enim est gubernari, quae moventur vel operantur propter finem. Sed res naturales, quae sunt magna pars mundi, non moventur aut operantur propter finem, quia non cognoscunt finem. Ergo mundus non gubernatur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquid movetur vel operatur propter finem dupliciter: uno modo sicut agens seipsum in finem, ut homo et aliae creaturae rationales; et talium est cognoscere rationem finis, et eorum quae sunt ad finem: alio modo aliquid dicitur operari, vel moveri propter finem, quasi ab aliquo actum, vel directum in finem; sicut sagitta movetur directa ad signum a sagittante, qui cognoscit finem, non autem sagitta. Unde sicut motus sagittae ad determinatum finem demonstrat aperte quod sagitta dirigitur ab aliquo cognoscente; ita certus cursus naturalium rerum cognitione carentium manifeste declarat mundum ratione aliqua gubernari.¹

St. Thomas's intention in this reply is to prove that the world is governed by an intellect. To do this he draws a parallel between the directed motion of an arrow and that of natural things. From the former we conclude to the presence of an archer; from the latter we conclude to the presence of a governor of the universe. The argument is a posteriori, from effect to cause. Directed motion is an effect of final causality. But final causality necessarily implies an intellectual agent. Therefore, directed motion in beings lacking an intellect must be caused by an intellectual agent, a being other than themselves. If we followed Suarez's interpretation, however, this argument would utterly confuse efficient and final causality; it would lead toward pantheism, and render univocal our direction of an arrow and God's direction of natural things.

For St. Thomas, directed motion is always the effect of final causality. It may be either action or passion with respect to its subject. If it is action it is efficient causality; if it is passion it is the result of efficient causality. Whichever it is, however, it is always the effect of final causality. That it could not be final causality itself is evident from the fact that final causality is motion in a metaphorical sense only. Suarez, however, as we have seen, does not remove final causality from the scope of motion properly so called. Hence he considers this directed motion both as final causality as well as the effect of final causality itself, "non tamen ut praecise egrediuntur ab ipsis naturalibus agentibus, sed ut simul sunt a primo agente."² Having identified final causality with action,³ he identifies it with efficient causality, so that it is the action of a thing moving to its determined end, in so far as this action is the transient action of God.

¹ A.1, 1 – ad 1.

² Cf. quotation, p.105.

³ Cf. p.105.

The whole impact of St. Thomas's argumentation consists in showing that directed motion in a being lacking intellectual knowledge demands the existence of a directing intellect. This is utterly lost in Suarez's interpretation. Suarez would express in the premise what St. Thomas states in the conclusion. Directed motion for him would not only be the effect of final causality; it would be the final causality itself, and as we have just seen, this is identical here with efficient causality. Hence Suarez looks upon directed motion as being at the same time directing motion. Thus while St. Thomas's argument proceeds from effect to cause *in actu secundo*, from directed motion to directing motion, and thence to a real difference between directed and director, Suarez would interpret the argument as proceeding from cause *in actu secundo* to cause *in actu primo*. This verges on pantheism.

Suarez might have tried to evade this difficulty by saying that he too argues from effect to cause *in actu secundo*, since he distinguishes final causality, by reason, from the effect of final causality. This distinction would be similar to the one he made with regard to the created intellectual appetite.¹ Even though he should in some way succeed in thus avoiding the problem, he still would have to explain how such an act, numerically one and the same, can proceed from two principles, the one uncreated, the other created. If it issues formally from both the one and the other, as he appears to hold, it certainly seems impossible to escape pantheism.

However, the most obvious error which Suarez seems to have made in this matter was to consider the directed motion of the arrow and that of natural things as univocal. St. Thomas used the example of the arrow as an analogue from which he manifested the idea of a need for a director in the case of natural things, but he did not intend to identify the two modes of direction.

In the case of the arrow two motions may be considered. In so far as the arrow is a natural thing it has a natural motion, a natural action following its form; in so far as it is an arrow directed to a target it has an artificial motion, a motion imparted to it, which is a passion in so far as it is a natural body. It is this passion of the arrow which we call its directed motion. This passion, however, is at the same time the virtual efficient action of the archer, an effect of final causality. Now, the directed motion of natural things is quite different. In this case the directed motion of the natural bodies, considered as agents, is not a passion in them, but their very own action. St. Thomas rejects the opinion that all operation is the immediate operation of God, v.g. in article 5 of Question CV, *Prima Pars*. In the *corpus articuli* he says: "...Quod Deum operari in quolibet operante aliqui sic intellexerunt, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed solus Deus immediate omnia operaretur; puta quod ignis non calefaceret, sed Deus in igne; et similiter de omnibus aliis. Hoc autem est impossibile."

¹ Cf. page 101.

Further in this same article St. Thomas shows in what way God does operate in creatures as regards each of the three principles of action: final, efficient and formal cause. Since Suarez has confused final and efficient causality here, we will quote St. Thomas on these two causes.

Sic igitur secundum haec tria Deus in quolibet operante operatur. Primo quidem secundum rationem finis; cum enim omnis operatio sit propter aliquod bonum verum vel apparens (nihil autem est vel apparet bonum, nisi secundum quod participat aliquam similitudinem summi boni, quod est Deus), sequitur quod ipse Deus sit cujuslibet operationis causa ut finis. Secundo considerandum est, quod si sint multa agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi agentis. Nam primum agens movet secundum ad agendum; et secundum hoc omnia agunt in virtute ipsius Dei; et ita ipse est causa omnium actionum agentium.¹

Thus, in so far as the created good moves by way of final cause, it does so because of the similarity it bears to the divine goodness. While the created good is a final cause in virtue of the divine goodness, formally its causality is its own. The same is true of efficient cause: the created agent moves in virtue of the divine, but its formal efficiency is its own. This is another way of stating that God is present in all things by His immanent operation in so far as it is virtually transient.²

Indeed, St. Thomas is insistent that nature itself acts for an end. We find this question treated at length in his commentary on the *Physics* of Aristotle, where he concurs with the Philosopher who defines nature in terms of its action for an end.

...Natura nihil est aliud quam ratio cujusdam artis, scilicet divinae, indita rebus, qua ipsae res moventur ad finem determinatum: sicut si artifex factor navis posset lignis tribuere, quod *ex se ipsis* moverentur ad navis formam inducendam.³

From this it should be plain how specious is Suarez's argument when on the basis of *De Caelo*, Book I, he attributes to Aristotle the view that natural things do not operate under the causality of an end, "dum conjungit Deum et naturam, dicens nihil facere frustra, satis indicat naturam in agendo propter finem subordinari Deo."⁴ To be sure, Aristotle held that nature is subordinated to God in acting for an end; but he did not deny that at the same time nature does act for an end by its own action. Indeed, he defined nature in terms of finality. Thus, not only did he attribute action for an end to natural things, but he made nature itself a principle of action for an end.

The positive sciences have been all too willing to accept the Suarezian doctrine that nature does not act because of an end, rejecting its counterpart of direction by God as something not within the scope of experimental investigation. However unintentionally, Suarez, by the logical implications of his position, prepared the way to that modern thought which definitely expels finality from nature and, next, God from the universe. This doctrine, so widely accepted and so popular in latter times, had at least

¹ Q.105, a.5, c.; *Contra Gentes*, III, c.67.

² Cf. p.104.

³ *In II Physic.*, lect.14, n.8.

⁴ *Op. cit.*, disp.23, sec.10, n.5.

a logical foundation in the metaphysical speculations of Schoolmen who, even to this day, are acclaimed as faithful exponents of Thomistic teaching.

While his general notion of a property of being may have been right, Suarez went quite astray when he identified being *qua* good with *convenientia unius entis ad aliud*, overlooking the pertinent point that the *aliud ens* in question must be *natum convenire cum omni ente*: "Hoc autem est anima, quae quodammodo est omnia." This alone would account for his inconsistent attitude when faced with Durandus's denominative, non-essential convertibility of "good" with "being." Omitting appetite from the formal nature of the good, he considers "good" and "appetible" as formally distinct, and "appetible" as posterior to the good. His next step is to make a similar distinction between good and final cause. Vasquez, however, will provide a further link between this Scholastic deviation and the hostile attitude of modern thought towards the Aristotelian and Thomistic doctrine of the good, by identifying what Suarez had, inconsequentially, left distinct, viz. *convenientia ad aliud* and final cause.

We will now proceed to show Vasquez's share in this emancipation of being from the good.

(To be continued)

CHARLES HOLLENCAMP.

Shelley on the Nature of Poetry

INTRODUCTION

This study of Shelley's *Defence of Poetry*, although bearing the appearance of a commentary, does not have the objective usually associated with works described by that term. The writer of a commentary, generally speaking, may be thought to assume a two-fold duty: that of exposing clearly the meaning of the document he is studying, and then of making a critical estimate of the ideas it contains. But, whereas this notion of a commentator's function is proper and necessary wherever the student and the author of the work which is being examined share the same field of knowledge and the same scientific purpose, it is not applicable in the case where one science is seeking to utilize information furnished by another or found in a source which cannot be called scientific at all. To take an example, it is easy to see that a geologist's criticism of a work by a fellow-geologist is one thing, while his study of an account brought back by a party of hunters in the Andes, let us say, will be quite another. In the first instance his task will be that of the true commentator; in the second, it is a mere searching of an amateur report for experience unknown to himself which he may be able to put to use in founding or confirming hypotheses of his own science.

A student of philosophy approaching the great essay in which Shelley explains and defends his art will not be long in doubt as to which of the two alternatives just mentioned is thrust upon him. Whatever its author may have thought, the *Defence of Poetry* is not a philosophical work, nor would its fame or value be as great if it were. As a philosopher, Shelley is not important; as a poet, he is a treasure both to the world and to the science of philosophy, and to the latter in a special way because he is that rare phenomenon, an authentic poet who has left a splendid record of his experience of poetry. The famous essay, which is to be the chief object of our study, thus provides the philosopher with a true *topos*, or locus, in the Aristotelian sense, and we need only grasp the significance of this term to see exactly what sort of contribution the artist can make to our science and how that contribution is to be employed.

The locus is resorted to by the mind when it is dealing with uncertain and doubtful matters and can find no worthier basis for its reasonings. Then it must take its propositions where it can find them, doing its best to choose the most reliable, and to estimate the exact degree in which these deserve consideration. Such propositions may sometimes be drawn from the universal experience of mankind and may represent a high degree of probability; as when a psychologist, for example, might argue that the images in dreams are always related to things of which we have had actual

sensation at some time or other in the past. More often, however, confidence must be placed in the opinions of men who are quite literally expert, that is, who have a special experience not shared by others; and this happens so often nowadays in the experimental sciences that we are only mildly surprised to hear that a certain great physicist has never handled laboratory apparatus, or that some famous zoologist has never left his native country. Now the condition of aesthetics is in some degree similar. A great part of its task is to determine the nature and causes of art and, whatever art may or may not be, there is no doubting that it involves abilities and experience not shared in the same degree by all men. When a genuine artist, therefore, undertakes to tell what he knows of the processes of his art, he deserves that attention we would give to an account of specialised experience in any field where there are no surer means of securing information. It must never be forgotten, however, that the enjoyment of the experience is not the interpretation of it and that he who has the richest share of the former may be the least able to understand or explain what he has seen and felt so vividly. In the poet's case it may almost be predicted that he is not likely to be very successful in achieving a scientific analysis of the phenomena he is actually living; because the temperament and endowments which make a true artist are inclined to positively indispose a man towards the speculative and abstract. Whatever may be thought of this suggestion, it remains true that our science will place reliance on the poet as a thinker or theorist only accidentally, and will appeal to him primarily in his capacity as artist. Such an attitude almost finds justification enough in the mere style and general tone of the work we propose to examine, which is so essentially the utterance of a poetic, not of a scientific mind; nevertheless it has been felt necessary to state this position in explicit form because we are most of us inevitably inclined to consider that, as the poet knows best how to make poetry, so he should know best what it is he is making.

It will scarcely be necessary to detail the effects which this conception of the use to be made of Shelley's essay will have upon our handling of it. First of all, it should be clear that all consideration of the poet's own views in philosophy will be dismissed as totally irrelevant; it being of no more consequence to the science of aesthetics to know that he was a platonist than to know that he was a vegetarian. A somewhat greater regard may be shown for his personal opinions in matters of art, but always with perfect freedom to accept or reject as we see fit. What we shall really look for in Shelley is simply facts, the facts of his experience of poetry, of how it came to him, of what powers of mind and body it aroused, what materials it seemed to need, what labor and skill in execution, and so forth. Such facts cannot be questioned; an interpretation of them is to be judged as we would judge any other piece of reasoning. The reader must not be surprised, therefore, if certain sections of the *Defence* are ignored completely, or if matters which seemed crucial to its author are dismissed as of little consequence, while at other times great and valuable significance is assigned to some of his casual remarks. These tactics are the simple duty of science and find their parallel in the doctor who listens carefully to the tale of our

aches and pains, but coolly ignores our own anxious conjectures as he proceeds to his diagnosis. And it may perhaps be observed, although the matter is really irrelevant, that the policy just described is in fact the only one if a study of Shelley's essay is to achieve more than pleasant literary criticism or uncertain and valueless history. The first of these alternatives would mean a repetition with personal variations of the praises so often earned by his magnificent prose; the second would be the inevitable result of any attempt to criticise theories and opinions which the poet has expressed in terms so vague, and so often in conflict with his other writings, that it is hardly possible to know what his views were, much less to know what to think of them.

The guiding principles of this attempt to utilize the testimony of a great poet will be drawn from the same philosophy which has furnished its plan of attack. It will strive to be faithfully Aristotelian, out of a conviction that there is no reliable approach to the problems of art save through the basic principles laid down in the *Poetics*. Without going into the matter at length, it may be stated that, in this writer's opinion, the Aristotelian mind has for our purpose the immense advantage over those which lie at the extremes of idealism or materialism, that it never speculates a priori but believes in constant reference to experience as it proceeds. A good many modern theories of aesthetics, on the contrary, have a little the air of awkward afterthoughts; as if their authors, having elaborated or inherited some system of thought, were now faced with the troublesome problem of reconciling with it the phenomena of art. The very criticism occasionally made of the *Poetics*, that its observations deal only with the relatively few literary models which its writer knew, constitutes for us, therefore, a genuine claim to respect. Here was a thinker who regarded facts; who was content to keep his eye on the object and to study a tragedy with the accuracy and detachment of a biologist at work upon a specimen. No doubt such a mode of procedure means the end of any hope of complete synthesis and leaves little room for brilliant generalisations. Being thoroughly and literally unpoetic, it will make dull reading. Yet it is thoroughly and splendidly scientific; for it is not the business of the science of aesthetics to construct fascinating hypotheses inspired by the mind's innate love of order and completeness but rather to examine the elusive realities of art with the caution and detachment of true speculation in order to determine, as far as possible, their causes and the laws which govern them.

Nor must we fall into the error of supposing that the dryness and apparent inadequacy of Aristotle's treatment of poetry is the effect of a dry and unpoetic nature unable to appreciate the beauty and power of the works it is studying. True scientific detachment, let it never be forgotten, holds itself at a distance from the object out of reverence for the object; it will never murder to dissect. Now, as we shall have occasion to explain later, poetry is a reality which simply is not susceptible of the kind of analysis applicable to processes of reasoning. This Aristotle admits implicitly by his steadfast adherence to an inductive attitude, and explicitly when he lets fall the remark that the power of metaphor is the one thing

that cannot be taught. He knows better than to seek to pry into the vitals of a work of art; and by his rigid detachment and persistent refusal to speak of the masterpieces of his day in any but the most general terms, he pays them the highest tribute possible, and gives ample proof of taste and feeling far more genuine than those of critics who think they are telling us something about a poem when they describe its emotional effect upon themselves.

The cornerstone of all Aristotelian aesthetics is of course the great doctrine of imitation, a theory which is not so simple as it looks and which has received varying interpretations. Since it is to be the basis of all our investigations, it would seem necessary to offer the reader some exposition of this doctrine as understood by us and, in view of the importance of the matter, to risk being tedious by making our presentation as thorough and orderly as the circumstances of an introduction will allow.

The *Poetics*, unless read with considerable penetration, does not seem to offer the means of arriving at an exact notion of what is meant by imitation. In it poetry is at first called imitation, then a little later is said to be a thing more universal and of graver import than history. Either statement may at first glance seem acceptable, as sufficiently in accord with average experience or implicit knowledge; but when the two are taken together, it is seen that they rest on a considerable substructure of thought which the student is apparently held able to work out for himself. The poet's imitation, it would seem, is not going to aim at the accuracy of history, but just how it should be understood is not clear from a mere contrasting of the two. The fact is that imitation and image are treacherous terms because they commonly bear a vague but too narrow acceptance which nobody takes the trouble to analyse, but which, if so analysed, would prove quite unjustifiable¹; while our difficulty with Aristotle arises because he has penetrated to their actual basis and employs them in all the breadth of truth.

Fortunately, in the greatest of Aristotelians may be found carried out in sufficient detail the analysis which his master seems to have taken for granted. Under St. Thomas's guidance,² let us put aside for the moment all consideration of the fine arts and examine the simple notion of imitation as it might be exemplified anywhere, as by a reflection in water, let us say. It is obvious that every case of imitation involves two entities: the exemplar or original which is imitated, and that which does the imitating, or the image itself. These are linked together by some common feature which makes us say that one resembles the other. Regarding this common quality, there are two things to be noted: (1) it must be present unchanged in the two objects, or at least according to a due proportion such as is retained by an enlarged or reduced photograph; (2) it must be, not any sort of quality, but of such a type that it may stand as a sure sign of the nature and kind

¹ The absurdity of the notion of an exact copy has been well exposed by J. MARTAIN, *Art et Scolastique*, Paris 1927, p. 295.

² Cf. *Ia*, q. 35, a. 1, c.; *ibid.*, q. 93, a. 1, c.; and, above all, *In I Sententiarum*, d. 28, q. 2, a. 1.

of the original; thus, a mass of white clay may resemble a swan in color, size and weight, but it does not imitate one until it acquires a resemblance revelatory of the nature of this bird, such as its shape or figure. This second point deserves special attention, for it shows that not all similarities will give rise to an image but only such as are significant.

The requirement of a common attribute which is significant, and without which the image could not convey the original, leads us naturally to our next point: there must also be dependence of the image on the original. At first sight we may feel that dependence will inevitably be present whenever a common essential attribute is present. But such is not the case: two eggs, as in St. Augustine's example, or two leaves from the same oak, cannot be said to imitate each other; similarly, a child is not the image of its identical twin, although both may be images of their parents. In short, there must exist between the two objects the further relationship of prior and posterior, of origin and originated, the reason for this stipulation lying in the very nature of the image, which essentially represents another, that is, designates it, leads the mind towards it, as being that from which it is derived by way of expression. If, by independent right, without any such procession or origination, one object should happen to possess even a multitude of traits found also in another, none of these similarities would permit the intelligence to infer anything whatever about the other and, therefore, no matter how much the two manifestly had in common, there would be no true imitation.¹

The foregoing requirement, that the image must somehow proceed as expression from the original, deserves particular attention because it is the ultimate measure fixing both extremes of the wide extension which the words image and imitation can bear. If there is dependence, resemblance according to even a single significant attribute will deserve the title of imitation as much as the most accurate copy, and perhaps more so indeed, if the copy has failed by allowing significant features to become lost in a mass of meaningless detail. Hence we can have images ranging all the way from the utter fidelity of the swan's reflection in the water to a representation of its mere movement, let us say, in a dance. At one extreme we need only stop short of a duplication without procession or dependence, as in leaves of the same kind of tree; at the other we need only exclude a similarity which has no significance, meaning one which, having no relation to the nature of the original, again does not permit us to see the image as derived from it. So that, when Aristotle speaks of poetry as imitation, he by no means obliges himself to think of it as a simple copying of reality; and when he makes his second statement that it is more universal than history, or goes on to observe that it conveys what may or should be, rather than what is, it should surely be clear which extreme in the genus imitation he considers poetry to approach.

¹ Natural science seems to agree with this restriction of the term by applying the word mimicry rather than imitation to the curious instances of close resemblance between species found in the insect world.

With these simple principles established, it will now be possible to determine how the image has a peculiar fascination in itself and can become an instrument of such mighty power in the hands of the artist. The first thing we must note is that the image is not the original, yet in it we see the original; in other words, it says or speaks something other than itself; it is expression. Hence it is already on the plane of representation and belongs in the domain of knowledge. The act of knowing, it should be recalled, consists in somehow drawing the object into the mind; but since the object cannot be physically absorbed, the mind must embrace it by means of likenesses or concepts. Now the image, as a likeness which conveys, without being, its exemplar, has already a certain detachment and intelligibility which give it an affinity to the concept. But the curious fact is that, although the concept is purely and essentially a means of knowledge (by which the mind must of course function even when using an image), the intervention of an image, conveying the original and at the same time perceived in itself, procures a certain striking advantage over the concept which is implicitly stated by Aristotle when he remarks that we can take pleasure in imitations even of things hideous and repulsive in themselves, and gives as an example paintings of dead bodies. The point is that both concept as formal sign and image are expressions, both utter something other than themselves, (indeed the concept too is a kind of image), but with this crucial difference, that knowledge by means of the concept grasps only the original, whereas knowledge by means of the image grasps both original and image, seeing one and seeing the other in it. This dual aspect of knowledge through images is everywhere proved and illustrated by the experimental fact to which Aristotle appeals, namely, that no matter how much we may dislike the subject, we can still enjoy the imitation, if it be well done. Hence imitative expression can reveal evil and ugliness without rendering us subject to them. The consummate villainy of Iago does not mar our detachment and even gives pleasure; our experience of him is, not actual, but intellectual, implying an understanding of his character, whereby we seem to master its wickedness. Detachment, not from the original, but from conditions of the original, this is the secret principle responsible for the influence of the image upon the human mind, the principle which thus becomes the measure of the attractiveness of images whether natural or artificial, and the means of their exploitation by the power of art. Here is the reason why there is a charm in the movement of clouds across the surface of the pool not felt when they are beheld moving through the heavens; why a mere silhouette may give a pleasure not found in a photograph; and finally why the good poem or painting can exert a compulsion stronger than reality.

There are two chief respects in which the special advantage of the image manifests itself and may receive development or intensification in fine art. First of all, the condition of the original from which the image may most vividly set us free is that of apparent disorder and lack of meaning, "the heavy and the weary weight of all this unintelligible world." The image — and this is true even of those of nature — may reduce the

complexity of the exemplar by confining and organising disparate elements into an orderly whole which can be easily and quickly taken in. Expressed in any other form, such elements would require a tedious and elaborate chain of propositions which could only be attended to one at a time; whereas here the multiple is seized in a single form without division of the knower. There is thus a satisfaction and sense of completeness in learning through images which has no parallel in scientific investigation. We may also note in passing that such knowledge has an air of richness from the simple fact that the mind is carried towards the original by an agency valuable in itself, so that there is pleasure, both in knowledge and in the means of its acquisition.

But what is perhaps more important than its superior intelligibility is the dynamic or stimulating quality of this means of knowledge. The condition of the image being different from that of the original, yet with a relation of procession or dependence between the two, there are two poles in the contemplative act of the mind, and a movement to and fro from image to original which cannot of course be present in straightforward knowledge by concept. The image proceeds, and declares itself as proceeding; even the simple shadows and reflections of nature have the resulting air of activity, forever emerging from and expressing their original or, if taken in relation to ourselves, forever beckoning, pointing, urging the mind towards it; so that they have something unfinished and vital about them which is an invitation to thought. The reason for this special appeal lies in the constitution of the mind itself, which might be described as that of a learner, not a knower. Knowledge with us is inevitably a process, beginning with the known and passing to the unknown, and therefore, because of the very nature of our being, we have more gratification in learning than in knowing, in moving from dark to day, in feeling the delightful shock of the new. The image is forever stirring us up with its suggestion and promise, so that the mind, in contemplating it, has the impression of continually enjoying the charm of discovery. "The reason of the delight in seeing the picture is that one is at the same time learning — gathering the meaning of things, e.g. that the man there is so-and-so."¹

There must finally be mentioned an attribute of images which is quite unrelated to the foregoing line of thought, although of immense importance, namely, that as far as man is concerned, they are always sensible. Hence they have a special effectiveness from a new point of view as being objects proportioned to the dual nature of our power of thought; we can feel as well as know them; or better, in them we can feel what we are knowing. Once more there may be seen here a superiority over knowledge by mere concept, which seems to engage only half, and the less real and vital half, of our being.

But those same relationships to mind and to reality which are responsible for its apparent advantages over the concept, also cause the image to

¹ ARISTOTLE, *Poetics*, 1448b15.

be in other respects sadly inferior. Essentially intermediate, midway between mind and reality, it is never completely expressive of the object nor completely satisfying to the mind. That reason should esteem such an instrument of knowledge is clear proof of the inherent weakness of reason, which can envelop nothing it seeks to know but is doomed to an endless labor of abstraction, hacking away at the rock of truth and carrying it off in chips and fragments. An image of the truth can set us free from that weary toil, giving us knowledge immediate, rich and apparently inexhaustible. Our escape, unfortunately, is bought at the price of that which we seek; the value of the image depends on its untruth as well as its truth; on what it ignores and excludes as well as on what it retains; it has the charm of promise, but the promise can never be completely fulfilled. Similarly, by offering us a meaning that we can touch and see, the image will seem to reconcile our divided powers of knowledge; yet it can never strike the senses with the force of a real object of nature, nor penetrate the intelligence like a true scientific universal.

All the advantages of the image, already identifiable in some degree even in the images of nature, are of course given enormous development by the artist, whose statements have besides something even of the power of the concept itself in that "they are of the nature of universals."¹ The inevitable shortcomings of this medium of thought and expression must also, of course, accompany it wherever it is found, and therefore persist even in the loftiest works of art. One of the chief aims of this study will be to elaborate and apply such general statements.

A brief sketch of the biographical circumstances of Shelley's essay will perhaps be appreciated by those less familiar with the history of English literature. The *Defence of Poetry* as its name suggests, was not a work of simple speculation or scholarship but a direct reply to a satirical attack on poetry by a close friend, Thomas Love Peacock. The latter's essay, entitled *The Four Ages of Poetry*, appeared in the first number of a review, *Ollier's Literary Miscellany*, begun by Shelley's own publisher in 1820. *The Four Ages of Poetry* was in no sense a serious work, its author being a celebrated wit who was a sincere admirer of good poetry and who had in fact himself composed two or three volumes of dignified verse. But our poet seems to have been alarmed and disconcerted in spite of himself by the plausibility of its mocking arguments and to have immediately set about a reply. This was intended to comprise three instalments and to be published in the same review which Peacock had used. When circumstances made this impossible, it was sent for publication to *The Liberal*, a periodical edited by two of Shelley's friends, the brothers John and Leigh Hunt. John Hunt felt obliged to prepare the essay for press by removing most of the explicit references to the article by Peacock which it was attacking, since lapse of time and the circumstance of publication in a different review would render these mystifying to the general reader. Before it could appear, however, Shelley was drowned in 1822, and soon

¹ *Poetics*, 1451b7.

after, *The Liberal* came to an end. The MS then went back to his wife and was eventually published by her in a volume of his letters and papers in 1840.

The text now most generally known being that of John Hunt, in which nearly all the references to Peacock's attack have disappeared, there is a danger that in reading it we may remain unaware of the degree to which his friend's satire is present in Shelley's mind as he proceeds. An examination of *The Four Ages of Poetry* will show that nearly every important proposition in Shelley's essay finds there its corresponding accusation or denial, and the sting of Peacock's brilliant witticisms may also help to explain the zeal and excess in both doctrine and expression of which it is sometimes guilty. Besides that of Peacock, other influences were at work upon him; but to estimate these in detail would be a considerable task. It may be noted, however, that he was actually reading Plato's *Ion* while working at this essay, and his remarks on poetic inspiration plainly reflect those of Socrates on the same theme. He had also recently studied Sir Philip Sidney's *Apologie for Poesie*, and several of his phrases are almost plagiarisms from that work. Through Sidney we can again perceive the influence of Plato and also, of course, that of Aristotle himself.

I. REASON AND IMAGINATION: CONCEPT AND IMAGE

According to one mode of regarding those two classes of mental action which are called reason and imagination, the former may be considered as mind contemplating the relations borne by one thought to another, however produced, and the latter as mind acting upon those thoughts so as to color them with its own light, and composing from them, as from elements, other thoughts, each containing within itself the principle of its own integrity. The one is the *τὸ ποιεῖν*, or the principle of synthesis, and has for its object those forms which are common to universal nature and existence itself; the other is the *τὸ λογίζειν*, or principle of analysis, and its action regards the relations of things simply as relations; considering thoughts not in their integral unity, but as the algebraical representations which conduct to certain general results. Reason is the enumeration of quantities already known; imagination is the perception of the value of those quantities, both separately and as a whole. Reason respects the differences, and imagination the similitudes of things. Reason is to imagination as the instrument to the agent, as the body to the spirit, as the shadow to the substance.

Shelley's first paragraph offers us, in its pairs of antithetical clauses, a simultaneous description of the mental faculty which is a first cause of poetry and of that other "calculating faculty" which, as we shall see later, seems to be looked upon almost as its arch-enemy. From what has been said in our introduction concerning the necessity of experimental methods in the investigation of poetry, it should be clear that to make a beginning with the faculties of the mind is a reversal of what, in our judgement, would be the proper order to be followed. To the artist it may well seem justifiable to begin with the immediate consideration of how the mind works in the domain of art and outside it, since the internal experience of his own art is that which is most direct and vivid for him; but, for the rest of men it is not possible to achieve much reliable knowledge of the mental

powers responsible for poetry except after an examination of the processes and effects of these powers, so that a scientific treatise should deal with them last rather than first. The general statements found in this chapter will appear therefore neither as clear nor as convincing as it is hoped they will become later, when an increasing amount of evidence can be brought forward to support them.

It is to be noted that the opposed forces of reason and imagination are spoken of very indeterminately as "two classes of mental action," so that the imagination is clearly not just an image-making power, but an intellectual ability superior indeed to that we call reason, and to which Shelley will not hesitate to attribute, not only the achievements of the artist, but those of the true thinker in almost every field. There should be no difficulty in accepting such a division of our mental powers, since there is no reason why the term image may not be used of that which is formed by the intellect as well as of that which is formed by the internal sense and, more important still, since a power of perceiving similitudes, characteristic of the imagination as here understood, is what distinguishes the good mind from the inferior in every field. Without such a gift, it is difficult to see how the scientific thinker, for example, could achieve the relations and analogical concepts of speculative philosophy, or the inductions and hypotheses of natural science.

Reason, according to Shelley, takes up its ideas merely as tools and levers, concerning itself only with that element of their being whereby they may be employed to bring about a certain general result; whereas imagination esteems rather the value a thing has in itself. We might find a personification of reason in the general of an army to whom the common soldier is a mere cipher, "a lifeless algebraical representation"; whereas imagination triumphs in the dramatist or novelist who can transform the single soldier into a being of inexhaustible interest, an entire microcosm of human hopes and fears. Reason and prose are not interested in the attainment of a whole; they ignore the vital, inapprehensible reality, contenting themselves with those elements of it which are susceptible of abstraction, and which for that reason are universal, applicable to all cases, permitting us to fix relations and draw conclusions of constant validity. Hence the language of reason will always work towards an unobtrusive clarity, setting aside all that cannot be grasped and understood; while the language of poetry, springing from a desire to achieve wholeness of knowledge, will be inclined to sacrifice even intelligibility, twisting and shaping the means of communication, and even cultivating a certain vagueness in order to convey an impression possessing the vigor and richness of reality. Reason, as opposed to imagination in the sense in which imagination is here understood, surveys objects with a certain detachment, being concerned primarily with what they are apart from our consideration of them. It considers the relations between things "however produced," that is, quite objectively, disregarding their possible suitability or unsuitability to man. In true rational science the mind takes things as it finds them; it has no power whatever to influence the production of the relations which it beholds and it is in this

sense that how they are produced is none of its business. Reason does not deal with things as the poetic imagination deals with them; the object of the two powers may sometimes be materially the same; it can never be formally the same.

In contrast to the detachment of reason, imagination, while it may perhaps function as a purely contemplative power when serving philosophy or science, is clearly to be understood here as artistic and creative. It works upon objects "so as to color them with its own light," employing them as elements in a labor of reconstruction according to its own mode. These new compositions reveal within themselves a principle of integrity conferred upon them by the power which gave them being; it is to the imagination, therefore, that they owe such solidity as they possess; the very term of this quasi-creation lies and remains within the creative power; they are the poet's offspring. In this constructive activity reason does indeed come into play, although its role is suggested only in the bare phrase "as the instrument to the agent." For our own benefit we may amplify this hint by observing that at least simple factual knowledge will be obtained by the poet through reason and — what is far more important — that the end which moves him to work and constitutes his goal will be a proposition or theme, the result of inference; such inference being perhaps quite unconscious as far as the poet is concerned. Nevertheless it remains true that the entire direction of the creative process is contrary to the movement of reason: the task of the artist is one of urgent synthesis which can neither await nor heed the findings of the spirit of rational dissection; it attends to the persuasive similitudes rather than to the scientific differences in things, for in such similitudes lies that which makes possible the poetic architecture. These remarks, to be left for the present in this condition of vagueness and generality, may be summarised by recalling that the general subject under discussion has been the differences between reason and imagination, differences arising from the natural desire of man for completeness in his mode of knowing, and completeness in the object of his knowledge. To know by means of reason alone seems unsatisfying because the vitality and immediacy of sense have been lost, and this deficiency the creative imagination seeks to remedy by coloring thoughts with its own light and composing a new object for undivided contemplation. The second shortcoming of reason, that it can never seize the entire object, but rather seems obliged to take in only aspects of it in shadowy and fragmentary succession, is also countered by the poetic image, which offers the mind an object rich and varied, yet easily assimilated.

The problem of this opposition between reason and imagination might also be attacked by attempting to distinguish clearly the respective products of each, the rational concept and the poetic idea. Both may perhaps be termed similitudes, but the object of which they are the likeness is decidedly not the same. If we examine the rational concept, we see that it may well be considered a similitude, as the mental counterpart of some actual existing object; but, although partly formed by the knower and to some extent dependent, like the poetic image, on a power from within, it is the direct

and faithful likeness of a reality, formed and esteemed as such, and for this reason neither the rational concept nor the work of its formation really deserve to be called imitation. For those who "most properly do imitate," as Sidney says, catching the true significance of Aristotle's doctrine, "borrow nothing of what is, hath been, or shall be: but range only, reined with learned discretion, into the divine consideration of what may be or should be." This splendid statement is thoroughly supported by Shelley, as we have seen, who makes the findings of reason only the bare materials out of which the poet shall fabricate something new and better.¹

It being manifest that the poetic image does not attempt to be a faithful likeness drawn from a real object, there is reason to inquire what it does imitate or, if imitativeness does not account for what it is principally, whether it deserves the title of image at all. The answer to this difficulty is by no means easy and had best be approached through two or three preliminary distinctions, which may at first seem over-simple, but which, we hope, will prove their value. The first element of the problem has been already identified as the real object, the historical Hamlet, let us say, and it can never be emphasized too strongly that the poet's interest in this object is only that of an architect in a stone-quarry; he has no intention of reproducing it, of teaching us anything about it, nor of allowing it to influence his plans except only in so far as any material must limit or obstruct the force which seeks to dominate it. He is obliged to use such material for the same reason that a speaker who wishes to convey an utterly new thought must yet employ a language we understand and words possessing a wealth of values and associations already existing in our minds; to this small extent, however, the image he will build is an imitation even of the material original or exemplar.

But it is characteristic of the poet that he is not content to take things as he finds them; if he were, he would express himself in the bald statements of prose or science. It is the divine consideration of "what should be" which draws him on to the task of creating the poetic Hamlet, an ideal character more intelligible, more profound and satisfying than the historical original could possibly be.

While not strictly relevant to our discussion, it is worth emphasizing that this universal tendency of art to turn away from the inadequacies of the real world and to seek something better is unintelligible unless we suppose in the artist some sort of vital faith in a true ideal perfection. At first glance our principle might seem verified in the case of a good many artists, but inapplicable to a host of others, whose work, though of undoubted genius, nevertheless reflects a spirit of pessimism or decadence. But an objection based on such grounds has no true force, serving, indeed, to confirm rather than to destroy the principle it appears to be attacking.

¹ "I am reading *Anastasis*. One would think that Lord Byron had taken his idea of the last three cantos of *Don Juan* from this book. That, of course, has nothing to do with the merit of this latter, poetry having nothing to do with the invention of facts." To Mary Shelley, Aug. 11, 1821.

For, implicit in the cynicism or sensualism of such artists is at least a conviction of the desirability of the spiritual; their attitudes being quite unintelligible unless we suppose in them and in their public, not religious faith, of course, nor anything like it, but the sense of a standard of perfection toward which mankind inevitably strives and which, it may be noted in passing, probably accounts for the fact that works of despair or decadence never win a place among the great classics. There is no intention here of suggesting that this hope need be given definite formulation, or that men have any explicit notion of the ultimate perfection which serves them as a measure, as constant as it is vague, of the inadequacy of their own sphere of existence. In the phrase of St. Augustine, "Inasmuch as we cannot present it to our minds as it really is, we do not know it, but whatever image of it may be presented to our minds we reject, disown and condemn." So that our perception of this ideal, he describes as a "certain learned ignorance; . . . for assuredly, if it were utterly unknown it would not be desired, and on the other hand, if it were seen it would not have to be desired and sought for. . . ." ¹ Shelley himself, in a note to *Hellas*, makes a valuable pronouncement along these lines. After rejecting orthodox Christian theology as a solution for the problem of evil, he continues:

That there is a true solution of the riddle and that in our present state that solution is unattainable by us, are propositions which may be regarded as equally certain; meanwhile, as it is the province of the poet to attach himself to those ideas which exalt and ennoble humanity, let him be permitted to have conjectured the condition of that futurity towards which we are impelled by an inextinguishable thirst for immortality.

What is important if we are to understand the nature of poetic imitation is to notice that this ideal perfection constitutes a second source from which the work of art draws its form. It is a second original, so to speak, an ineffable Hamlet towards which the artist's mind aspires just as inevitably as it turns away from the Hamlet of fact and history. Hence, the poetic idea stands in an intermediate position, as it were, deriving its being partly from the real, partly from the ideal. It is essential to note, furthermore, that of the loftier of these two extremes, the mind has no knowledge or experience; its condition being the object of conjecture, not of investigation; and hence there is no alternative for the poet except to speak of it in terms of the world in which we live. The inaccessibility of the ideal explains, on the one hand, why poetry is necessarily a figment of the mind, a dream and brainchild of man, and why, on the other hand we instinctively require that it reveal something of the solidity and probability of real life. No mere reproduction of an historical, inconsequential Hamlet will content us, but neither can we be persuaded of the possibility of perfect man unless there is set before us a living image of that conjectural personage, rendered solid and convincing by expression in terms of all the details and circumstances of life. Because of the limitations of his medium and because of our insuperable ignorance and his, the poet, therefore, does not and cannot

¹ *Ep.* CXXX, xiv, 27; xv, 28.

convey the ideal itself; it is always something less than that which he gives us, something better than reality yet falling short of the perfection towards which it points.

Returning to our original inquiry as to how the poetic idea deserves the title of image or similitude, it should now be clear that, as compared with the concept, it is both more and less of an image than the latter. Like the concept, it has an original, although an original not easy to describe, since it is neither pure fact nor pure fancy. If poetic idea and concept be judged on the basis of fidelity to their respective originals, the poetic idea is plainly inferior as a likeness, since it attracts attention and esteem to itself, inclining us to become careless of the original. But a second characteristic of the image requires that it should not share in the nature of that which it conveys and, in this respect, the artist's construction is more truly an image than the concept, since his idea is not merely associated, but identified, with a sensible form, and is therefore more fully detached from that which it expresses.

II. ORIGIN OF POETIC EXPRESSION

Poetry, in a general sense, may be defined to be 'the expression of the imagination'; and poetry is connate with the origin of man. Man is an instrument over which a series of external and internal impressions are driven, like the alternations of an ever-changing wind over an Aeolian lyre, which move it by their motion to ever-changing melody. But there is a principle within the human being, and perhaps within all sentient beings, which acts otherwise than in a lyre, and produces not melody alone, but harmony, by an internal adjustment of the sounds and motions thus excited to the impressions which excite them. It is as if the lyre could accommodate its chords to the motions of that which strikes them, in a determined proportion of sound; even as the musician can accommodate his voice to the sound of the lyre. A child at play by itself will express its delight by its voice and motions; and every inflection of tone and every gesture will bear exact relation to a corresponding antitype in the pleasurable impressions which awakened it; it will be the reflected image of that impression; and as the lyre trembles and sounds after the wind has died away, so the child seeks, by prolonging in its voice and motions the duration of the effect, to prolong also a consciousness of the cause. In relation to the objects which delight a child, these expressions are what poetry is to higher objects. The savage (for the savage is to ages what the child is to years) expresses the emotions produced in him by surrounding objects in a similar manner; and language and gesture, together with plastic or pictorial imitation, become the image of the combined effect of those objects and his apprehension of them. Man in society, with all his passions and his pleasures, next becomes the object of the passions and pleasures of man; an additional class of emotions produces an augmented treasure of expression; and language, gesture, and the imitative arts, become at once the representation and the medium, the pencil and the picture, the chisel and the statue, the chord and the harmony. The social sympathies, or those laws from which, as from its elements, society results, begin to develop themselves from the moment that two human beings co-exist; the future is contained within the present as the plant within the seed; and equality, diversity, unity, contrast, mutual dependence, become the principles alone capable of affording the motives according to which the will of a social being is determined to action, inasmuch as he is social; and constitute pleasure in sensation, virtue in sentiment, beauty in art, truth in reasoning, and love in the intercourse of kind. Hence men, even in the infancy of society, observe a certain order in their words and actions, distinct from that of the objects and the impressions represented by them, all expression being subject to the laws of that from which it proceeds. But let us

dismiss those more general considerations which might involve an inquiry into the principles of society itself, and restrict our view to the manner in which the imagination is expressed upon its forms.

In at least the higher animals, the outward manifestation of inner, conscious activity is fundamentally spontaneous and unreasoning. In such a statement, however, there is no clue to the true nature of expression, because it does not tell us why such outward manifestation need exist at all, nor why it seems not merely a relief but even a fulfilment demanded by the very nature of the sentient creature.

An angelic being might sing to itself in spiritual and wordless delight, but no such self-contained utterance could suffice the creature with animal nature. For the latter, any feeling of joy or pain, whether it result from sensation or from the loftiest thought, is inevitably linked with passion and with a stirring of the body which, when intense, must break forth in some sort of physical overflow, like steam from a boiling kettle.¹ This elementary principle will probably account for the most obscure and primitive kinds of expression, simple sounds and movements indicative of pain, anger, or pleasure; but if we take expression as necessarily implying the higher aspect of communication, then such basic manifestations of sense-life are still not true expressions for they have no social quality.

For the true and profound cause of expression in the formal sense, we must consider the nature of man as endowed with both external sense and power of reason. By the very law of his being which requires that any knowledge he gains must come to him through the senses, he can never be content with any object known until he can somehow reach it with his senses. Accordingly, the natural motive underlying all formal expression is the desire to render some thought or feeling a more vivid object of knowledge, whether for self or others, by actually embodying it in, or relating it to, a form that can be heard, seen, or felt.

An emotional assent to the proposition just enunciated is readily granted, for we all know how desirable a support to our thinking is furnished by visible formulation of it in diagrams or pictures²; but the obviousness of our doctrine is more apparent than real and some investigation of it is necessary. The essentially human inclination to seek support for our knowledge by finding for it a sensible form has its basic cause in the weak and disjointed condition of the mind. For, although relatively to other animals, man may appear enormously superior in cognitive power, it is yet not difficult for him to admit of intellectual natures far superior to his own. First, it is plain that the inevitable labor and indirection of discursive reasoning are handicaps from which a superior being might be

¹ Indeed retention of the emotion will intensify it, as ST. THOMAS observes, (*Ia IIae*, q.38, a.2, c.) and he suggests this as one of the reasons for the special attractiveness of the forbidden fruit (*Ad Romanos*, VI, c.v, 20).

² *Humana cognitio potentior est circa sensibilia*, remarks ST. THOMAS (*IIa IIae*, q.49, a.1, ad 2.), while giving some sound advice on the training of memory. He recommends the association of thoughts we wish to retain with sensible similitudes of some kind and preferably with such as are strange and striking, so that by this means a permanent impression may be left in the mind.

entirely free, just as better intellects among men seem less subject to them than others. To embrace the truth in one splendid effortless act would be the ideal for an intellectual power, an ideal forever inaccessible to the human mind in the natural order, because it is fated to be in some sort a house divided against itself. In its debility it demands a great number of faculties, revealing its inferiority already in this need for several tools to accomplish what might be achieved by one. Furthermore, the melancholy fate of the mind is to be obliged to feed its highest faculties with what scraps it can garner through its lowest; for, not only is there a distinct hierarchy in its powers, — the external and internal senses being vastly inferior in rank to the intellectual faculties — but it is upon the baser functions that it is thoroughly and ultimately dependent; the certitude of all our knowledge being measured by the certitude of the most primitive form of it. It follows that, although the objects attained by sensation are the most inferior, the knowledge of them is from one standpoint the most perfect, being at once that to which we are most proportioned by nature and that most comparable to infallible angelic intuition.

Our house, then, is not merely divided, but divided against itself, with two factions forever drawing it in opposite directions: the higher, towards objects more excellent in nature, and towards that simplicity of intellect which alone could be proportioned to such objects; the lower, towards realities obscure and inferior in themselves, yet grasped with a certitude and directness enjoyed nowhere else. To pursue the loftier realities, the mind must turn within, thus abandoning the world of sense and that precious immediateness and certainty which sense alone can give; for, just as a printed page is unreadable when held too close to the eye, so concepts within the mind suffer from what might be called a lack of thereness which makes them elusive and ungrateful objects of study. The central proposition of our discussion now follows, namely, that it is natural and inevitable that reason should attempt to set before itself these higher and more abstract realities, conferring upon them that appearance of objectivity which they lack, in an effort to attain them as sense attains the things of sense. For beings constituted like ourselves, this will mean giving them somehow or other a sensible form.¹

The poetic universe responds, therefore, to a natural desire to reconcile the two opposing tendencies by a fusion in some fashion of sense and intel-

¹ The whole matter might be looked at from the other direction (that of the object). True philosophy does not permit us to consider the object of human knowledge to be sensible things merely as sensible, nor platonic essences remote from sense, but rather the natures or quiddities of sensible things. The object of man's knowledge being the intelligible universal in the particular sensible, it is to be expected that his power of knowledge will be proportioned to it and, accordingly, that it will be an intellect wedded to sense, unable to think without phantasms and, what is to the point here, the better able to think the more it turns to the phantasm. "*Unde natura lapidis, vel cujuscumque materialis rei, cognosci non potest complete et vere nisi secundum quod cognoscitur ut in particulari existens* (because that is its nature — to exist in a particular): *particulare autem apprehendimus per sensum et imaginationem.*" And this is why, as St. THOMAS has already observed, every man tries to form images of whatever he is seeking to understand, "*in quibus quasi inspiciat, quod intelligere studet*" — a phrase which brilliantly conveys the grounds for the special pleasure found in the contemplation of a work of art (Cf. *Ia*, q.84, a.7, c.).

lect, through the creation of an object in which we shall be able to apprehend the universal with the directness of simple sensation. It is an attempt by man, and in some measure a successful one, to have his cake and eat it too: to enjoy the result of his power of intellectual abstraction without the sacrifice of sensation which it normally entails. By a construction of the mind, opposed elements are brought together and the resulting poetic object is therefore hybrid in character. The term hybrid here, aside from its association with living things, is probably the very best possible and should be taken quite literally. What it means is that the product of this union, while able to exist in its own right, will not belong to the species of either parent; it will not be reducible either to an abstract nature nor to an object of sense; we will be able neither fully to understand it nor fully to feel it. But our nature is hybrid too, in a way, and so it becomes something vitally human for us, something not merely able to satisfy us as nothing else can, but even to arouse all that is best in us. For poetry on the one hand calls us away from an illusory idealism and restores us to

...the very world, which is the world
Of all of us, — the place where in the end
We find our happiness or not at all.

and at the same time offers us a foretaste, a glimpse, of that celestial abode where we shall

...feel, who have laid our groping hands away;
And see, no longer blinded by our eyes.¹

To return now to the passage in Shelley which has prompted these observations: it is impossible not to admire the unerring poetic sense which has led him to assign to his art a cause partly natural and partly artificial. Besides the passive and inevitable response to external influences whereby man emits expression as the Aeolian lyre answers to the impulse of the wind, there is that "principle within the human being" which can achieve "an internal adjustment" of thought and feeling. And he has done well in choosing the example of the child dancing and singing for joy; for there both principles are plainly at work, the mere physical disturbance entailed by keen emotion, and the desire of the child to feel the delight it is feeling, to touch and see its own joy by the skipping of its feet and the laughter of its voice.

"In relation to the objects which delight the child, these expressions are what poetry is to higher objects." Poetry, Shelley implies, is not merely connate with the origin of man in the sense that it comes into being with the foundation of even the most primitive community, but also in showing itself very early in the life of the individual. Poetry is not some high intellectual attainment, the final flowering of the educated and civilised spirit; it is something "felt in the blood, and felt along the heart," an activity founded in an urge profoundly natural, and the more difficult to fix and determine because of its essentially dual aspect. His investigation of

¹ RUPERT BROOKE. *Sonnet* (Suggested by some of the Proceedings of the Society for Psychical Research). (By kind permission of Dodd, Mead and Co. Canada, Ltd.)

its primal source, while on the right track, does not seem to go far enough, perhaps because it considers expression as imitation before accounting for it as mere fact. The ultimate generative force which accounts for poetry must be sought in that deep desire of the mind, not merely for true knowledge, but for knowledge in a form as objective and satisfying as the stones by the wayside. Mere knowledge will not do, however elevated in quality or irrefutable in certainty; the abstract world of pure science with its inhuman perfection seems permanently inadequate for creatures of sense; and those among us who are most human, the poets, being moved most irresistibly by this natural longing for satisfying knowledge, will not be content with anything known until they have made it over again in their own way, giving it a form that can be seen and felt. The image, therefore, is not a mere instrument for the poet, but a thing desired and sought for itself. It is essentially the poetic idea, knowledge incarnate in a certain sensible form, in contrast to the idea of science which can attach itself to this form or that. A poet's ideas simply are not until they are singing within him; they have no shape anterior to their expression and hence their form of expression is inevitable.

Still another reason for the impulse towards art is suggested by our author when he describes the child as seeking to prolong, through sensible manifestation of its pleasure, its own consciousness of the cause of that pleasure. Although no attempt is made to exploit this idea, it seems to deserve more than mere mention, for it illustrates again how poetry, although occasioned by the animal side of human nature, rises to the intellectual plane. It is scarcely necessary to point out that, whereas a child may prolong its physical reception or physical manifestation of pleasure merely in order to continue the actual sensation it is enjoying, the poet's desire to give permanence to his experience is on a quite different level. No poem on falling in love, surely, is written in order that its author may endure the actual sensations of that experience over and over; the stability and duration which it is sought to confer on the event have, in this case, an ideal quality, as is made clear by the fact that the same immortality will be desired for moments of profound grief or despair. Obviously, it is as the voice of an intellectual being that poetry manifests this inclination, of a being capable of apprehending and desiring the universal, and which is seeking to raise its life and feelings to a sphere where they will no longer be the prey of time and change, while retaining for them all the charm and power of sensible expression.

In the concluding section of this paragraph Shelley emphasizes again how essentially human a thing is poetry. Even in the infancy of society the order which it observes is "distinct from that of the objects and impressions represented . . . all expression being subject to the laws from which it proceeds." It is the order of human nature, then, which it seeks to represent, not the order of the external universe, — this being its great point of difference from science. Consequently, other things being equal, poetry cannot fail to improve as civilisation advances; for, as human nature becomes richer and more varied, so will artistic expression acquire a cor-

responding complexity; "an additional class of emotions produces an augmented treasure of expression." And, although at first sight this might not seem true, it will follow that even external nature will be more deeply known and appreciated by the civilised poet, for the reason that, having so much more which demands to be said, he must range farther and search more profoundly for adequate symbols and images. A comparison of typical passages from an early tribal masterpiece like *Beowulf* with a few lines from almost any great modern poet would offer a convincing illustration of this principle.

III. CHIEFLY ON METAPHOR: ITS NATURE AND FUNCTION

In the youth of the world, men dance and sing and imitate natural objects, observing in these actions, as in all others, a certain rhythm or order. And, although all men observe a similar, they observe not the same order in the motions of the dance, in the melody of the song, in the combinations of language, in the series of their imitations of natural objects. For there is a certain order or rhythm belonging to each of these classes of mimetic representation, from which the hearer and the spectator receive an intenser and purer pleasure than from any other; the sense of an approximation to this order has been called taste by modern writers. Every man, in the infancy of art, observes an order which approximates more or less closely to that from which this highest delight results; but the diversity is not sufficiently marked as that its gradations should be sensible, except in those instances where the predominance of this faculty of approximation to the beautiful (for so we may be permitted to name the relation between this highest pleasure and its cause) is very great. Those in whom it exists to excess are poets, in the most universal sense of the word; and the pleasure resulting from the manner in which they express the influence of society or nature upon their own minds, communicates itself to others, and gathers a sort of reduplication from the community. Their language is vitally metaphorical; that is, it marks the before unapprehended relations of things and perpetuates their apprehension, until words, which represent them, become, through time, signs for portions or classes of thought instead of pictures of integral thoughts; and then, if no new poets should arise to create afresh the associations which have been thus disorganized, language will be dead to all the nobler purposes of human intercourse. These similitudes or relations are finely said by Lord Bacon to be "the same footsteps of nature impressed upon the various subjects of the world"—and he considers the faculty which perceives them as the storehouse of axioms common to all knowledge. In the infancy of society every author is necessarily a poet, because language itself is poetry; and to be a poet is to apprehend the true and the beautiful, in a word, the good which exists in the relation subsisting, first between existence and perception, and secondly between perception and expression. Every original language near to its source is in itself the chaos of a cyclic poem; the copiousness of lexicography and the distinctions of grammar are the works of a later age, and are merely the catalogue and the forms of the creations of poetry.

In this paragraph Shelley's thought seems to fall under three heads: first, he studies poetry in its origins and thereby arrives at a definition of beauty which carries with it a definition of the poet; next he deals with the poet's special mode of expression, which is by means of metaphor, and this in turn leads him to his final topic, the nature and origin of language.

His explanation of the progress of art from a primitive to a more highly developed condition is not so clear as it might be, but seems to rest on a basic principle which is suggested plainly enough. All forms of art are attempts at orderly expression; the primitive and original forms, however,

fall far below that perfect order more nearly realised by work of high culture. In short, an absolute harmony or order is taken as at least conceivable; in tribal or folk art this is present in a crude and inchoate form; in the works of advanced civilisation it finds a much greater perfection, the reason for the difference lying in the possession by the refined and mature intellect of a power of consciously discerning an "approximation to this order." Such ability to judge is taste, the confident knowledge that a work is, or is not, in close relation to ideal harmony; and, although by itself it may not make the poet, Shelley is unquestionably right in implying that taste is one of his indispensable gifts. The remark might be added that artistic judgment is at least more sure and deep in the poets themselves than in their critics or their public, as is proved by the innumerable instances of a bold disregard of contemporary judgment by great artists being confirmed by the more universal decision of posterity. Good taste, then, cannot be the simple effect of experience and cultivation but must imply some share in the native endowments of the poet.

We may now notice Shelley's definition of beauty which, although given only in a hasty parenthesis, reveals considerable profundity. From the context it is plain that an order is necessarily involved, that is, something calling for comprehension and making its primary appeal to intelligence. But the order in this case also causes pleasure of an intense and lofty kind, apart from which it might remain an order, exerting a purely intellectual appeal, but would never deserve to be termed beautiful. The beautiful, however, is now stated to be the actual relation between an intellectual delight and the object which causes it. How the relation itself could be beauty is not easy to see, but perhaps a parenthetical remark is being read too closely and its author should be taken to intend the more acceptable meaning that the beautiful is the object itself under a certain aspect, in other words, as related to pleasurable apprehension by the mind; the object is seen, not as the good, but as the true, causing instant pleasure by reason of its striking order.¹

So far we may be fairly sure of having caught Shelley's mind on the nature of beauty; but a little later in this paragraph another statement is made which seems to obscure rather than clarify what he has said above: "To be a poet," he observes, "is to apprehend the true and the beautiful, in a word, the good which exists in the relation subsisting, first between existence and perception, and secondly between perception and expression." Even grammatically this sentence is not unmistakably clear, it being uncertain whether the two final clauses are to be taken as each constituting a definition of both the true and the beautiful, or as two separate definitions, one of the true and the other of the beautiful. However we read these words, they remain difficult to reconcile with what has already been determined. A definition of the true as the relation subsisting between

¹ All of which would appear in close enough accord with the remarks of St. THOMAS: *Pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui; pulchrum autem dicatur id cuius ipsa apprehensio placet.* — *Ia IIae*, q.27, a.1, ad 3.

existence and perception is by no means out of the question; but a definition of either the true or the beautiful as the relation between perception and expression seems quite baffling in this context, since it implies an entirely new point of departure.¹

The really important ideas of this paragraph are found in its second half, which treats of the nature and necessity of metaphor in poetry and of its share in the creation of language. Here Shelley reveals a deep insight into the causes of his art, suggesting far more than he says. Our duty will be to attempt to expose the principles underlying his observations so as to make it possible to bridge gaps which his mind seems to cross intuitively and without effort.

"Their language is vitally metaphorical." In the phrase itself a metaphor is implied which, upon analysis, might tell us that metaphor is not only the necessary, but the natural, means of expression for poets and, as founded in nature itself, can impart the life and force of nature to their utterance. To understand how this is so we may recall what has been said already concerning the origin of human expression. The pressure of passion demands an outlet; but, in the rational animal, expression must answer to the requirements of a dual nature and hence cannot remain on the obscure level of sense. The utterance that man requires must bring relief to spirit as well as to flesh, by translating passion into a more orderly and intelligent form. The true speech of mankind, then, will be neither of sense alone nor of intellect alone and will find its adequate vehicle only in the image, the sole instrument whereby meaning can be given sensible form and the two powers drawn to its undivided contemplation. "Strong passion," Shelley remarks in a letter, "expresses itself in metaphor borrowed from all objects alike remote or near, and casts over all the shadow of its own greatness."²

Its appeal as a vividly sensible object is, accordingly, a basic reason for the effectiveness of metaphor; so that to speak of an abstract metaphor or poetry would not even be intelligible. This point is strikingly illustrated in the work of Shelley himself, who, although famous for his devotion to abstract ideas, and although appearing at times to cultivate an unsubstantial and rarefied style out of a desire to spiritualize his message as much as possible, nevertheless constantly bears witness to the inevitable inclination

¹ Certain citations might be made to show that SHELLEY does not possess his own thought too clearly: In notes surviving from the rough draft of this portion of the essay he gives evidence of uncertainty as to the relation of the true and the beautiful: "It is by no means indisputable that what is true, or rather that which the disciples of a certain mechanical and superficial philosophy call true, is more excellent than the beautiful." — *Peacock's Four Ages*, etc., (ed. H. F. B. Brett-Smith), p. 87. Again, in another passage of *The Defence*, where he is apparently describing the creative process, he says: "The imagination, beholding the beauty of this order, created it out of itself according to its own idea; . . ." whence it would seem the "order" is perceived as beautiful before any expression of it takes place. But it is possible too that he has in mind some quite profound theory whereby, to use scholastic language, the object has splendor and significance, not in the *species impressa*, but only in the *species expressa*. Translated into the language of subjectivism, I suppose this view would become similar to that of CROCE.

² To Leigh Hunt, Livorno, Aug. 15, 1819.

of the poetic mind to give tangible and visible semblance to its conceptions. In the preface to *Prometheus* he invites us to note that the imagery to be employed "will be found in many instances to have been drawn from the operations of the human mind," but a glance at almost any section of the poem will reveal that what the poet actually does is to draw from the world of the senses a powerful imagery with which to render vivid the operations of mind. Here is a characteristic line,

...the thought

That pierces the dim universe like light.

And the true direction of his tactics is manifest in the splendid passage:

Hark! the rushing snow!

The sun-awakened avalanche! whose mass,

Thrice sifted by the storm, had gathered there

Flake after flake, in heaven-defying minds

As thought by thought is piled, till some great truth

Is loosened, and the nations echo round,

Shaken to their roots, as do the mountains now.

Sometimes, to be sure, his images are chosen with such subtle taste and presented so unobtrusively as to deceive us for a moment into thinking he has caused the invisible influence of an ideal to flow directly into our minds:

Common as light is love,

And its familiar voice wearies not ever.

But a second glance is all that is required to reveal that the abstract now exerts force simply because it has been made visible and audible.

Such citations are hardly needed to establish a point so indisputable but they are worth making if only in order that we may have some actual metaphors before our eyes as we pursue this discussion. A treatise on the nature of poetry can hardly sin by excess of quotation: good science should be reluctant to relinquish its hold on the object and should turn to it frequently for confirmation or new direction. Studies in aesthetics which present themselves in close and solid pages of print, with never an opening in which poetry itself might be able to indicate a path to its own secrets, should be objects of suspicion. The position of the investigator in this field, as has already been suggested, is not a favorable one, and an accurate and humble regard for the facts is his only salvation.

In this spirit let us permit Shelley himself to lead us a step further by asking what is the reason for the gentle yet irresistible power of the final line quoted from him above. It is surely beyond a doubt that the images here are chiefly precious thanks to a new comprehension they bring, a new understanding of the depth and breadth of love. This is the second great principle to be noted in the study of metaphor: that, if we are inclined to reject metaphors lacking in appeal to sense, so also are we inclined to reject those which lack significance for intellect. "Every expression in a poem ought to be in itself an intelligible picture."¹ The natural object

¹ SHELLEY, to Thomas Medwin, Pisa, April 16, 1820.

to which the poet directs our eyes in forming his simile takes on force and value only when over it has been cast the shadow of great passion, that is, when it has been given new relevance to our life. Mere representation may excite admiration for its skill or fidelity, but can win only a detached and passing consideration. The line Tennyson is said to have called his best,

The mellow ouzel fluted in the elm

is a pretty little *tour de force*, stirring pleasantly the membrane of the ear, but simply trivial when set beside the utterances of really great art. For the genuine poet, the similitudes which count are those which bind natural to human things, similitudes which are true analogies and which because of this valid relationship can give meaning to human experience. Poetry is not pointless picture-making, nor a fanciful juxtaposition of natural and mental objects.

Four seasons fill the measure of the year:

There are four seasons in the mind of man:

declares Keats boldly, and there is neither falsehood nor superficiality in the poet speaking of a "winter of our discontent" or of a time of year for us "when yellow leaves, or few, or none, do hang upon the boughs..."

The metaphor, then, which may be thought of as the poem in miniature, stands, like it, midway between the mind and an original, in order to bring us a new understanding of the latter, and it is interesting to note how this fact can reconcile the apparently opposed tempers and inclinations of certain great artists, some of whom are inclined to take the real and familiar, others the imaginary and fanciful, as their point of departure. In either case great poetry may result, although in one instance the art has the effect of making everyday things seem new and significant, in the other that of giving to the remote and wondrous the reality of common daylight; or, in Shelley's beautiful language, poetry either "spreads its own figured curtain, or withdraws life's dark veil from before the scene of things." The most celebrated exemplification of this contrast is found, of course, in Coleridge and Wordsworth and is expressed by the former in the famous passage concerning the plan of the *Lyrical Ballads*.¹

The observation by Lord Bacon, to which Shelley refers with approval, that the faculty of perceiving similitudes is "the storehouse of axioms common to all knowledge," suggests another line of inquiry whereby we may catch a glimpse of the relation between poetry and science and at the same time see why Shelley is led to associate metaphor with the origin of language.

It may be recalled that the mere power of perceiving similitudes is common to all minds, those of higher order being distinguished from the rest simply by the possession of this power in an eminent degree. Merely to see a resemblance and to enjoy it, however, is not to form a metaphor. All the mind does at such times is to experience the gratification of beholding two things in one, so to speak; an achievement naturally delightful to intellect. It is this sort of pleasure even a child will feel upon finding

¹ Cf. *Biographia Literaria*, chap. xiv.

that the potato on its plate has a grotesque resemblance to a human face. In one object two separate forms are apprehended, but no effort is made to identify them nor to turn this superficial likeness to a higher purpose.

Similitudes, in the form of parallel cases and comparable phenomena are also the concern of science. The grasping of these likenesses in the primitive stages of human experience leads to the genesis of those first principles upon which all reasoning must rely, and in this sense it is true that the faculty which perceives them becomes the source of axioms common to all knowledge. But the explicit and positive function of similitudes in scientific thinking is to make possible an argument from them to some common principle; for example, from the similarities observable in the behavior of man and the higher brutes it might be concluded that both have an internal faculty of imagination. But it is to be noted that in science only those resemblances are heeded which seem able to lead the mind to the attribution of a common nature. The medical man, called to attend the mayor of Hamelin, might possibly have observed that

Nor brighter was his eye, nor moister
Than a too-long-opened oyster,

but would doubtless have put aside the comparison at once as having nothing in it to advance his purpose. Furthermore, even when he had fixed upon the similarities between this case and others which seemed to permit a diagnosis, he would be careful not to go beyond the evidence. His ultimate goal, as scientific thinker, being the objective truth, he would in all he did submit himself to the facts and distinguish carefully between the known and the conjectural.

In contrast to the humble servitude of the scientist the poet's freedom seems almost god-like, the secret of this freedom lying in the fact that his objective is not dictated to him by nature but is of his own choosing. For the poet does not inhabit a cosmos of which he is doomed to be the mere cautious and doubtful observer. His world is rather all

the mighty world
Of eye, and ear, — both what they half-create
And what perceive;

It is a universe which is not, of course, — as these lines indicate — wholly of his own fabrication. His vehicle of expression, the very medium of his art, for one thing, is something he must accept, with the limitations which it imposes; human nature also has its "unalterable forms" to which he must be loyal. Yet within these limits the infinity of intellect asserts itself and no bounds can be set to the different kinds of works the artist may choose to undertake. Even in the arts nearest to the useful, like that of architecture, for example, this vast indefiniteness is apparent. In spite of the fact that he must work in materials few and intractable, and must serve such rigid human ends, who will venture to predict all the possible varieties of structures of which the architect is capable? As for the poet, whose art is the highest and most intellectual, and whose

medium the most plastic of all, his freedom is such that it is small wonder he is sometimes deceived into thinking his own the most exalted of human pursuits.¹

Since it is carried on in view of a goal or purpose freely chosen, the artistic consideration of a similitude will not be bound to a scientific regard for fact. The poet will point to likenesses or even make outright identifications simply as it suits his end; that end being, as we have seen, the expression of some phase or aspect of the limitless stress and surge of human passion. The language employed will be that of metaphor and image, as most proportioned to human nature, but the poet's choice of similitudes will be governed by the single consideration of their suitability for the purpose he has in view; and hence he may disregard the degree to which they are based in fact and may thus gather them "from all objects, alike remote or near." We may sometimes think, upon meeting with a poor metaphor, that the ground for our disfavor is an improbability with reference to fact; but such is really not the case. If the similitude represented had contributed forcefully to the artist's purpose, any improbability in it would have passed without comment. We cannot enjoy the incompatible mixture of images in the following:

...his snow-white brows
Went arching up, and like two magic ploughs
Furrow'd deep wrinkles in his forehead large,
Which kept as fixedly as rocky marge;

But if the effect is grotesque and unpleasing, it is not because the objects concerned are never found together in nature, but simply because they have not been made to come together by the art of the poet in support of a single artistic effect.

Her skin was like the grape
Whose veins run snow instead of wine,
brings together elements at least as unlikely but achieves a union of them in one brilliant result.

It should be plain now what relation exists between the poet as creator of metaphor and as creator of language itself. The breadth of his glance, "from heaven to earth, from earth to heaven," and the quasi-infinity of his subject-matter, which is human conduct in all its endless variability and subjection to the accidents of fortune, are such that the poet's message must be unique; for no two minds could possibly share, much less express, precisely the same poetic experience.² It is therefore "the forms of things unknown" which his imagination seeks to "body forth" and so it follows that his language must be not only vitally metaphorical, but vitally original; he not merely is permitted to choose his metaphors from far and near but is compelled to find such as have never been used before. Hence the tend-

¹ "If it were not for the Poetic or Prophetic character the Philosopher and Experimentalist would soon be at the ratio of all things, and stand still, unable to do other than repeat the same dull round over again."—BLAKE.

² See below, chap. V, p.154, for further discussion of this point.

ency seen in so many great artists to escape somehow from the limitations of conventional speech, either by an attempt to recover the artless and effective form which the language possessed in its origins, or by elaborating a new and highly personal diction — the latter tendency finding extreme form in writers like Milton or James Joyce, whom a modern critic recently compared as both having used a language “based on English.” This natural urge to give new force and freshness to speech by the discovery of metaphors can be pursued in cruder fashion by the community as a whole, as Shelley suggests when he states that “Every original language near to its source is in itself the chaos of a cyclic poem,” and it may perhaps be conceded that the vast majority of our words, even though no longer possessing a metaphorical value, originated in this way.

But we are not obliged to follow him in maintaining that words which have lost their figurative value and those which, as the arbitrary symbols of reason, have never had it, are thereby “unfit for all the nobler purposes of human intercourse.” The statements of philosophy may appear cold indeed when set beside the vital utterance of poetry, but it must be remembered that the infinite variety of the latter is owing to the nature of its object, which is below the level of the intelligence. The philosopher, in Blake’s epigram, is likened to the dog which lets go of the bone to grasp at its shadow in the brook only to lose both; while the poet is content to hold firmly to the reality. But the truth is that neither the one nor the other ever have their hands on it: more properly the poet might be compared to a man tasting some exotic fruit and attempting to tell us what it is; the best he can manage is to say what it is like; that it resembles this and reminds him of that and so on interminably, each new comparison a delightful hint of the nature of the reality but never actually attaining it, for the reason that it is a sensation and not wholly communicable. The scientific thinker has really seized upon something and has made it his own; hence he can tell us in fixed and final terms what he understands. Unfortunately, although his concept may be irrefutably true, it too is partial and unsatisfying, at least for the vast majority of men. We shall have occasion later to treat more precisely of the relative dignity of poetry and speculative science, but for the present it should be clear that, while the terminology of the latter may be abstract and bloodless, in this domain no other is possible, and, if the value of language rest in its power of conveying truth, the discourse in which this serves cannot be considered among the less noble of human enterprises.

IV. POETIC INTUITION

But poets, or those who imagine and express this indestructible order, are not only the authors of language and of music, of the dance, and architecture, and statuary, and painting: they are the institutors of laws, and the founders of civil society, and the inventors of the arts of life, and the teachers who draw into a certain propinquity with the beautiful and the true that partial apprehension of the agencies of the invisible world which is called religion. Hence all original religions are allegorical, or susceptible of allegory, and, like Janus, have a double face of false and true. Poets,

according to the circumstances of the age and nation in which they appeared, were called, in the earlier epochs of the world, legislators or prophets; a poet essentially comprises and unites both these characters. For he not only beholds intensely the present as it is, and discovers those laws according to which present things ought to be ordered, but he beholds the future in the present, and his thoughts are the germs of the flower and the fruit of latest time. Not that I assert poets to be prophets in the gross sense of the word, or that they can foretell the form as surely as they foreknow the spirit of events; such is the pretence of superstition, which would make poetry an attribute of prophecy, rather than prophecy an attribute of poetry. A poet participates in the eternal, the infinite, and the one; as far as relates to his conceptions, time and place and number are not. The grammatical forms which express the moods of time, and the difference of persons, and the distinction of place, are convertible with respect to the highest poetry without injuring it as poetry; and the choruses of Aeschylus, and the Book of Job, and Dante's Paradise, would afford, more than any other writings, examples of this fact, if the limits of this essay did not forbid citation. The creations of music, sculpture, and painting are illustrations still more decisive.

Up to the present Shelley may be interpreted as using the term poet in a general sense to designate the creative worker in any branch of the fine arts. Now, for the first time, he makes the claim, so often repeated in this essay, that to the poet must go the credit for every human achievement requiring creative thought. In the present paragraph, however, this view is boldly offered as a necessary assumption with no attempt at explanation or defence. He will assert this doctrine again more than once, sometimes with an explanatory remark or two, but never offers anything like a reasoned discussion of it until much later in his essay. Examples like this, of a lack of orderly development in the poet's thought, make things difficult for anyone who would like to carry out a thorough study of his work without appearing to pull it to pieces. Our best plan in this case will be to put off consideration of the problems raised by this radical claim until his more explicit statement of it shall have been reached.

His observations on the relation of poetry to religion are worth a glance if only because they suggest once more a principle often invoked in our discussion, namely, that any object of thought which is impossible or very difficult for man to apprehend, whether it be obscure of itself or "dark with its own exceeding brightness," will invite expression through metaphor or allegory. Things invisible to mortal sight can be suggested to our minds only through being likened to that of which we have some experience. The task of creating such similes is, in Shelley's opinion, the office of the poet, who thereby causes a form of religion to come into being, with its superficial and misleading message for the vulgar, who grasp only the literal meaning of the myth, and its more profound, if exceedingly mysterious, significance for the enlightened.

With some trepidation we now approach the observations on the poet as legislator and prophet, which introduce a problem of notorious difficulty, namely, the nature and value of poetic knowledge. The statements found here offer additional trouble again because of an awkward context, since they seem to presuppose the splendid praises of poetic intuition found in the last pages of Shelley's work, the point being that the merits of poetic knowledge cannot be appreciated until something is known of the manner in which it is achieved. Here he makes the claim that, through his art,

the poet is able to reach universal truth, and therefore fully deserves the titles of prophet and legislator which were granted to him in ancient times; but it seems of little use to ask whether a poet's conclusions are reliable before considering how they have been reached, although we must look much farther on in Shelley's essay to learn what he has to say on this point. In the present chapter, therefore, we will first try to understand a little how the poetic mind works, making use of the later passages from our author to which we have just referred, and after that we may inquire whether this process of the imagination can be trusted as we trust a process of scientific reasoning. Our general conclusion will be that it is in this very creative process of the artistic mind that art most imitates nature and, because of the naturalness of its special mode of consideration, enjoys a certain advantage over science, which relies upon deliberate calculation. However rare the true poetic mood, it is nevertheless the most normal and natural to man, since it calls into play all his faculties and answers to the needs of his whole nature. The conclusions towards which he is guided in this mental state may be unaccountable, but they deserve confidence none the less, the same acceptance we grant to the mysterious achievements of nature.

We may first note briefly the value Shelley here assigns to poetic insight. The poet, he declares, knows the present state of things far better than the rest of men. His knowledge is not that of science or erudition; it is rather of a contemplative nature: he "beholds the present as it is." By such power of vision he becomes first a legislator, able to discern the existing causes of disorder and to prescribe reforms; then, like the doctor who, from the actual condition of the patient, can predict death or recovery, the poet, in contemporary conditions, is able to read the symptoms of what is to come and hence has foreknowledge of the future. Nothing miraculous is implied in this foresight; it would seem to be simply the extension of a natural endowment of the poetic mind. However, a final remark, apparently designed to give its ultimate cause, declares that the poet "participates in the eternal, the infinite, and the one" — a phrase which, if found by itself, would seem a pretension to quasi-mystical privilege.

That the poet enjoys a special power of perception of some kind can hardly be the subject of controversy. Nevertheless, our author so often indulges in hyperbole in such matters, that it might be well at least to remark that the evidence is not entirely on one side. Some sadly misguided predictions have been made by great artists, the case nearest to hand, and an especially pathetic one to our twentieth-century mind, being that of Shelley himself, who led his fellow-Romantics in faith in human goodness and in a confident hope of progress. But it is perhaps misleading to relate the poetic vision exclusively to political and social affairs, as Shelley's humanitarianism inclines him to do. In spite of certain striking examples of political perspicacity and foresight in poets like Wordsworth and Heine, it is probably unfair to expect the artist's special insight to prove itself in matters not closely related to his work, it being rather in the domain of art itself that we should look for more numerous and more

rewarding instances of the mysterious faculty in question. This power may be described as a swift, effortless grasp of experience and an unerring interpretation of it. Great portrait painters, for example, in a ten-minute sketch, seem able to convey a perception of character which friends of the subject may have reached only after long intimacy. Again, within the brief limits of a novel or play a writer will sometimes display an understanding of national character, of a land and its people, which neither the reading of volumes of history nor a long sojourn in the country might enable us to equal. And what lesser genius does for a given place or period, the greatest, in epic and tragedy, can achieve for the whole of humanity resident in the universe. How is it, then, that without research or investigation, while still perhaps young in years, and without apparent effort, nor proportionate expenditure of time, the artist can produce interpretations so profound and permanent?

Whatever the ultimate secret of this power, there is manifestly something unconscious and natural about it. The precision and truth of the masterpiece are not won by a process of calculation and test. In Shelley's words, "A great statue or picture grows under the power of the artist as a child in the mother's womb; and the very mind which directs the hands in formation is incapable of accounting to itself for the origin, the gradations, or the media of the process." The artist seems to be right as nature herself is right, and we must turn in this direction for further light on a difficult problem. The inerrancy of nature is one of her most vivid characteristics: the life of plants and animals, for example, though obscure and limited, is clearly in sympathy with the vast scheme of things and leaves little room for mistake. The plant does not misapprehend the direction of the light; the lowest of brutes recognizes its food or offspring with relative infallibility. This sure movement towards the good can scarcely be understood, or even spoken of, except by assuming that such creatures do not guide themselves, but are in the grip of forces which participate somehow in the nature of intelligence, and by which they are urged on to the goal of their own welfare. That nature acts for an end is a proposition little in favor nowadays, when our science of nature has become so cut off from the overwhelming mass of immediate and natural evidence which supports her apparent purposefulness. It is obviously impossible to enter into a full discussion of the question here, but let it at least be suggested that, if we are to account for an attribute of poetry, a human art, we must move into the poet's own world. Mechanical and material causes do not go far towards explaining the vital processes even of mere biology; and the application of them to problems of the moral and intellectual life of man will advance us still less. After all our emotions, hopes and aims have been reduced to combinations of chemicals and electrical impulses, poetry will continue to be written, and to demand explanation:

To the child, the sea is angry, for it roars;
 Frost bites, else why the tooth-like fret on face?
 Man makes acoustics deal with the sea's wrath,
 Explains the choppy cheek by chymic law, —

To both, remains one and the same effect
 On drum of ear and root of nose, change cause
 Never so thoroughly: so our heart be struck,
 What care I, —

Now the difficulty with which we are dealing consists in this: that, while poetry is the activity of a being capable of deliberation, and is consciously carried on, it possesses an inevitability and sureness akin to those of natural processes and not present in the same degree in human actions which are more wilful. If the apparently purposeful yet unself-conscious movement of nature can help us better to understand these properties of art, it should be worth while to consider what parallel it has in human life.

Because of its untroubled sureness, irrational life has always had a certain enviable superiority in the eyes of man which has inclined even philosophers at times to seek in that quarter the antidote for restlessness of the spirit. What suits our purpose is merely to note that man himself in certain circumstances can attain, or better, slip back, into something like it; the most vivid instance, perhaps, being the state of dream. The word has no sooner been uttered than it calls to mind a good deal of familiar evidence; this strange state having been used metaphorically by a host of poets to describe their power of vision or its effects. Like dream, the poetic mood seems not to be enjoyed at will; it is rather something which comes over the poet, "arising unforeseen and departing unbidden." Similarly the two are transient and unstable in character. But, in spite of these defects, and although in dream particularly the mind appears to have sunk into a condition where it is played upon by influences which it cannot rationalise nor control, in both instances there is enjoyed an extraordinary vividness of perception not known at any other time, and also — although this is far more rare and uncertain in dream — a special insight which deliberate mental processes cannot achieve. Nor need we go beyond our normal waking life to find impressions of an unaccountable sort, held with great sureness, yet arrived at almost unconsciously by processes resembling those of nature and dimly suggestive of the high poetic vision. Our intimate understanding of the character of friends, of our own country or countryside; the confident knowledge of those who have spent their lives close to nature in the care or pursuit of living things; even the acquisition of good taste in art, as we saw above; all these forms of knowledge represent the assimilation of experience by gradual and unconscious means, which finally achieves what might be called a sure feel of things, rather than a reasoned conviction about them.

But of course poetic contemplation is only remotely comparable to actual dreaming, being on a far higher and more truly human plane, and is immensely more sensitive, quick and penetrating than the kind of intuitive perceptions shared by the common run of mankind. The poet seems to have the special privilege of a mood wherein mind and body are permitted to function as one, in an harmonious and effortless union which supposes the relaxation of the control of reason and the achievement of a "wise passiveness." Swiftly and vividly by this gift he can do what the

rest of us achieve obscurely and hesitantly over the years — embrace and assimilate a vast amount of experience, seizing it in its entirety, without selection, prejudgment or wilful design, in order to give it intelligible expression. His thinking seems to take its direction from nature herself, moving irresistibly towards its goal as do irrational things towards their proper ends, under an impulse that is part of the vast impulse of the universe. The artist may well be said to imitate nature, then; he imitates her because he cannot help it. In how deep a sense such imitation is to be understood is revealed in the words of St. Thomas:

For if an instructor in some art carry through a work, the pupil who would acquire the art from him ought to attend to that work of his in order that he himself may proceed in the same fashion. And accordingly the intellect of man which derives its intellectual light from the divine intellect, must of necessity in that which it fashions be formed through contemplation of things made by nature, in order that it may operate in the same manner. Whence the Philosopher declares that if art might work the things of nature, art would manage them just as nature does; and, conversely, if nature might fabricate the things of art, she would proceed just as art does.¹

In this extraordinary passage, we should note how the language emphasizes the nature of art as a dynamic and vital process, and how plainly it represents the artist, not as attempting to duplicate one of nature's finished products, but as learning to function like nature, to proceed as nature does in the formation even of those things which she cannot make. As St. Thomas remarks elsewhere,² "if artificial things, like a house, were made by nature, they would be made according to that order in which they are now made by art." This is the basic principle, then, to which we are seeking to add, with Shelley's help, certain additional propositions not all so readily acceptable. The first, which is really implicit in the statement by St. Thomas, is merely that true art must pre-suppose an intense and deep awareness of nature, a sense of her being and direction far beyond that of ordinary men. The next is that the actual power of imitating nature in the profound manner described has something passive and involuntary about it, so that it is neither to be acquired nor exercised at will. Finally there is the claim which instigated this discussion, that the knowledge which art may involve or produce has genuine universality and may well enable its possessor sometimes to read the future in the present.

Taking for granted that the poet must enjoy a certain deep communion with nature, that his blood must "beat in mystic sympathy with nature's ebb and flow,"³ before he can imitate her in the manner referred to above, let us now ask why such power of feeling and entering into the life of things

¹ *In I Politicorum*, Prologus.

² *In II Physicorum*, lect.13, n.3. — In connection with these two citations, it may be noted that there are thus at least two distinct ways in which art is imitative of nature: The first and more profound is that according to which art proceeds as nature does, following a natural creative process. The second arises from the fact that the image must show a certain truth to nature, not the rigid adherence to fact of a scientific statement, of course, but a kind of sane acceptance of the universe as it stands, which prohibits us from calling poetry mere falsehood. In a second instalment of this article considerable space will be given to an explanation of the differences between art and science in their relations to nature, in the course of which the principle just enunciated will receive fuller support.

³ *Alastor*, 1.651.

is the privilege of the few and is not to be acquired. The reason which seems most likely is that most men have not the extraordinary gifts of sense, or have them not in that delicate balance with those of intellect, by which the poet is characterised. They are either without unusual sensuous perception, or find themselves in this respect at one of two extremes: having so fallen victim to physical impulse that from certain points of view they no longer appear to act as rational beings; or having so dominated and thwarted the senses in the struggle of economic or political life, or in the interest of virtue, as to no longer give heed to anything for which they see no reason. Now, for the artist, it would seem inevitable that the sense-powers should be of the highest importance; for the human mind could scarcely learn to follow in its own workings the vital courses of nature without surrendering the arbitrary governance of reason and holding itself in readiness to catch, through the senses, her slightest sound or movement. We should notice carefully that this will not imply the submission of intellect to sense, but the submission of intellect to nature itself through sense; and it is so thorough-going in great poets that they are inclined to speak of themselves as losing their own identity in the process. Thus, by a strange coincidence, both Shelley and Keats compare the poet to a chameleon¹ and the latter makes also the striking observation: "A poet is the most unpoetical of anything in existence, because he has no Identity — he is continually in for and filling some other body." And we catch some notion of how remote from average experience, how incredibly intense and alert, yet passive, are the poet's senses from the description found a little further in the same letter — "When I am in a room with people, if I ever am free from speculation on creations of my own brain, then not myself goes home to myself, but the identity of everyone in the room begins to press upon me, so that I am in a very little time annihilated." In short, it is as if the poet had become nothing but an eye, being concerned neither to investigate nor alter, but merely to see, and having in himself lost all but an instrumental value. The achievement of this attitude, and above all the expression of its result, are not of course attributable so much to superior keenness of the external as of the internal senses; and it is by consideration of the special gifts of the poet in this latter respect that we may most vividly come to see that he must be born and not made. The enormous power of visual and auditory memory characteristic of great artists, their vast and vivid scope of imagination, their unerring practical judgment, are all so far above the capacity of average man as to seem mysterious and inexplicable; and it is the possession of such powers no doubt which renders a man susceptible to being caught and drawn along by nature's vast stream of life and beauty and is the factor which determines a great mind to turn in the direction of art rather than in that of science.

¹ SHELLEY'S words are as follows: "Poets — the best of them — are a very camelonic (*sic*) race: they take the color, not only of what they feed on, but of the very leaves under which they pass" (To the Gisbornes, July 17, 1821). He has also the following striking remark: "The poet and the man are two different natures; though they exist together, they may be unconscious of each other and incapable of deciding on each other's powers and efforts by any reflex act" (To John and Maria Gisborne, July 19, 1821).

It should hardly be necessary to warn the reader that this emphasis on its sensuous aspects should not be permitted to give rise to the impression that poetic genius does not demand intelligence as well. The essential point is that poetry is the expression of a dual nature, so that neither the power of feeling by itself nor the power of thought by itself can produce it. Intellect alone is not a nature at all, but merely a faculty resident in the total nature of man, so that its operations can neither imitate nature nor even be called natural; while the power of sense perception alone again does not constitute human nature. In the poetic mind both powers are able to work in that subtle balance which, though rarely realised, must be considered the most normal condition of man; and it might be suggested, by way of illustration, that this necessity of harmony between the two, rather than of any unusual strength in one or the other, perhaps explains how there can be minor poets, that is, how the authentic gift of poetry can be present in men with inferior power of abstract thought. Any disturbance of this balance will result in a tendency, either to didactic analysis and explanation, or to obscure emotionalism, both of which are incompatible with art. The true poet in the act of composition, is like his work, so vital a fusion of sense and intellect as to be neither completely of thought nor of feeling; his mind and body become as one, ear, eye, imagination, reason, every faculty of cognitive nature, being absorbed in an act of poised contemplation. The perfect equilibrium of the faculties so reached may explain the trance-like quality of the state, so often described by those who have experienced it; the restless struggle of curious reason and recalcitrant sense is stilled and the entire being of the man now simply "watches and receives":

...that serene and blessed mood,
In which the affections gently lead us on, —
Until, the breath of this corporeal frame
And even the motion of our human blood
Almost suspended, we are laid asleep
In body, and become a living soul:
While with an eye made quiet by the power
Of harmony, and the deep power of joy,
We see into the life of things.¹

It is not difficult to believe that such an ability to suspend the wilful control of reason and to allow the mind to function as an undivided nature, is not something to be acquired by practice, nor summoned at will, even by the rare spirits who are blessed with it:

¹ "In which the affections. . ." — the mind is led into this mood, not by immediate external influence, apparently, but by submission to the affections, to the sensuous side of our being. The eye (not to be taken of course for the mere sense of sight) is "made quiet," in that it no longer seeks or chooses its object; and "the power of harmony" which brings this about will be from within, being the harmony of operation in which mind and body now find themselves. "The deep power of joy" will be that profound well-being, that sense of a paradise regained in the vital nature of man, consequent upon the cessation of the strife among his powers; there being a serenity and contentment in poetic seeing never felt in scientific investigation, however successful.

A man cannot say, 'I will compose poetry.' The greatest poet even cannot say it; for the mind in creation is as a fading coal, which some invisible influence, like an inconstant wind, awakens to transitory brightness; this power arises from within, like the color of a flower which fades and changes as it is developed, and the conscious portions of our nature are unprophetic either of its approach or its departure.

And it will be equally true that so delicate a balance cannot be expected to maintain itself for long. It is an "evanescent visitation," taking flight perhaps at the most trivial distraction; since it is no easy thing for a rational creature to preserve complete detachment in the face of even a slight annoyance. An anxious and ill-balanced prudence, too, is no doubt often the enemy of art in this respect; the moral attitudes built up by so much painful effort tending to leave a man capable of beholding a thing poetically for the moment only. "What shocks the virtuous philosopher delights the chameleon poet."

To return at last to the question of the nature and value of the poet's knowledge, it may now be seen how he might in some measure deserve the title of prophet. Certainly the knowledge he has is trustworthy, yet of a mysterious and unaccountable nature, so different indeed from ordinary knowledge that perhaps the term should not be used at all. By submission of his whole being to nature, by learning to work with her unconscious and vital power, he comes to utter judgments and produce works best described as having simply the truth of nature. But this sort of truth is so completely untranslatable into the intelligible terms of science that we find ourselves constantly impelled to describe it as the poet himself would, that is, in metaphor. The inability to explain should not of course lead to a reluctance to accept. Good philosophy will be always ready to agree that there are more things in heaven and earth than it has dreamt of. Indeed it is the realisation of how small is the achievement of philosophy that may help us to see how that of poetry is related to it. The universe, in its complexity and obscurity, will never be completely rationalisable for man; meanwhile he has to live in it, and may well look to poet as well as to philosopher for the direction needed in actual life. The speculative thinker, then, in relation to the poet, should be thought of as somewhat in the same position as the civilized explorer dependent on primitive man for guidance through a jungle. The latter has nothing that can be called science; he does not seek to understand or change the wilderness which is his birthright; he can draw no map, perhaps not even trace a path; yet he will not lose his way, nor go hungry, nor be taken unawares by storm or season. His experience or skill — if we must not call it knowledge — may appear next to nothing when subjected to analysis, yet the advantage it gives him over the stranger of higher culture is very real indeed and the latter is wise in accepting his help. For the present, let us think of poetic knowledge as being after this fashion, although dealing with far loftier objects.

As to the validity of this special sagacity, although its best defence will lie in a simple appeal to experience, a more reasoned basis for it might be found by recalling that the poetic mind has sureness of operation simply because it is a natural force functioning naturally. That power of self-direction which places such a chasm of difference between man and the

other conscious creatures of this earth, is so constantly active that we are inclined to forget the mind in itself is a natural and harmonious whole able to work without our anxious guidance, so to speak. It is true, no doubt, that deliberate and purposeful mental effort, under the direction of wisdom, will accomplish most; but the trouble is that most of us are like poor riders, who make clumsy use of reins and spur and keep our mount in a state of restive bewilderment; the poet is the man who knows enough to give the horse its head and so comes easily and safely home.¹ A mind does not need to know how it has reached truth, after all. Of course, our metaphor is at fault in suggesting that the poet is carried onward by a power not his own, so that he would be scarcely responsible for his own success. With apologies for a vagueness that we are not able to remedy, we should insist that, while there is a strong element of the irresponsible about it, the creative mind is obviously quite conscious of what it is doing and controls itself at least negatively in that it can stop if it pleases. The great point is that this is not the detached consciousness of science; it is not predominantly self-consciousness. To return to a metaphor already employed: the poetic mind is something like the eye, which can be opened or closed as we choose, but once opened, cannot choose but see.

Two further observations may be made to strengthen our confidence in the trustworthiness of the poet's findings. First, it should be remembered that at such inspired moments as we have tried to describe, the mind is functioning at a high degree of intensity; it is rapt and undistracted far beyond the normal. The advantage of such concentration may be appreciated by returning for a moment to our comparison of the poet to primitive man and noting that the latter gathers in so much more with his senses principally because they are not hindered in their activity by the multitude of preoccupations which constantly weaken the attention of civilized persons. The savage, having little else to concern him, is capable of a patient intensity in observation comparable to that of animals, and poets. Here is Shelley describing himself,

He will watch from dawn to gloom
The lake-reflected sun illumine
The yellow bees in the ivy bloom.²

The poet not only has a superior set of sense-powers, but also the ability of exploiting them to the utmost. In those realms of being where calculation and reasoning are of no avail, in the shifting tangle of human passions and purposes, in the obscure world of sensation, the advantage is all with him. His observation will be more penetrating and above all more com-

¹ It would seem only right to denounce, as MARITAIN does, any attempt to account for poetic inspiration in terms of mere sense. But, without falling into this error, it would appear possible to explain it as we have done, as the harmonious working of the whole mind, avoiding what might deserve to be called an opposite extreme whereby inspiration would become *«la raison surélevée par un instinct d'origine divine»*. Although the writer referred to does not seem disturbed by it, to our mind this *«instinct d'origine divine»* is a threat to the sane Thomistic principle with which he begins, namely, *«Omnium humanorum operum principium primum ratio est.»* Cf. *Art et Scolastique*, p.281.

² *Prometheus Unbound*, 1.743.

prehensive than any other; no detail will be neglected, so that the resulting expression will rest on a broad foundation and be truly representative. Great dramatic characters are of course the best instances of this, revealing as they do an intelligible complexity that astounds us with the vast experience of human nature it supposes.

In the course of all this talk about the poet as a child of nature whose heritage is a peculiar intuitive truth, the reader may have felt a certain contradiction with which it might be well to deal before terminating the chapter. We have been insisting that the poet is passive to external influence, that he submits himself to reality and so comes to work as nature does; yet it was declared in a previous chapter (and will be again in a later) that the poet is to be distinguished from the scientist precisely because he is not concerned to study reality as it is, but rather to dominate it in his own interest, using nature's forms to suit his ends. The contradiction is, of course, merely apparent, and can offer a real difficulty only if we miss the sense of the passage from St. Thomas. If the mistaken notion be adopted that the artist's task is to make a natural object, it will indeed follow that he may permit himself no liberties with nature. But the truth is that he is led by nature to make an artificial thing, although by a process largely natural. As an incidental condition of his work, nature also supplies him with his materials, but he is clearly obliged to alter their native forms if he is to produce that new reality, beyond the power of nature, which is the work of art.

... Notre art cependant ne peut recomposer son monde propre, sa réalité poétique autonome, qu'en discernant d'abord dans ce qui est les formes qu'il manifeste, et en *ressemblant* ainsi aux choses d'une manière plus profonde et plus mystérieuse qu'aucune évocation directe ne le peut faire¹.

A final problem is the immediate occasion of the poetic mood; for, even though it be accepted that a rare and delicate consonance of the faculties is sufficient to account for it, there is still reason to ask what cause or stimulus brings about this happy condition. From what has been said above it should be clear that we are not inclined to suppose any but natural agencies at work, and Shelley would seem to support us in this by the remark that "this power arises from within"; and again where he declares that such "conditions of being are experienced principally by those of the most delicate sensibility and the most enlarged imagination." On the other hand, the experience has such an air of mystery, and so submerges the being of the poet in that of the universe, as to positively invite pantheistic interpretation, which may account for language like "it is as it were the interpenetration of a diviner nature through our own" or "a poet participates in the eternal, the infinite, and the one." None of these statements is, of course, an answer to our question; and no hint of anything more specific being offered by our author, we are obliged to leave the matter as it stands. — It is surely unnecessary to apologise for this, or to remark that it is by no means the only, or the most important, problem left un-

¹ J. MARITAIN, *op. cit.*, p.289.

solved. We have already commented on the difficulty and obscurity we have found in this investigation; and the reader should consider the foregoing pages as introductory and tentative.

V. THE POETIC MEDIUM

Language, color, form, and religious and civil habits of action, are all the instruments and materials of poetry; they may be called poetry by that figure of speech which considers the effect as a synonym of the cause. But poetry in a more restricted sense expresses those arrangements of language, and especially metrical language, which are created by that imperial faculty whose throne is curtained within the invisible nature of man. And this springs from the nature itself of language, which is a more direct representation of the actions and passions of our internal being, and is susceptible of more various and delicate combinations, than color, form, or motion, and is more plastic and obedient to the control of that faculty of which it is the creation. For language is arbitrarily produced by the imagination, and has relation to thoughts alone; but all other materials, instruments, and conditions of art have relations among each other, which limit and interpose between conception and expression. The former is as a mirror which reflects, the latter as a cloud which enfeebles, the light of which both are mediums of communication. Hence the fame of sculptors, painters, and musicians, although the intrinsic powers of the great masters of these arts may yield in no degree to that of those who have employed language as the hieroglyphic of their thoughts, has never equalled that of poets in the restricted sense of the term; as two performers of equal skill will produce unequal effects from a guitar and a harp. The fame of legislators and founders of religions, so long as their institutions last, alone seems to exceed that of poets in the restricted sense; but it can scarcely be a question, whether, if we deduct the celebrity which their flattery of the gross opinions of the vulgar usually conciliates, together with that which belonged to them in their higher character of poets, any excess will remain.

We have thus circumscribed the word poetry within the limits of that art which is the most familiar and the most perfect expression of the faculty itself. It is necessary, however, to make the circle still narrower, and to determine the distinction between measured and unmeasured language; for the popular division into prose and verse is inadmissible in accurate philosophy.

Sounds as well as thoughts have relation both between each other and towards that which they represent, and a perception of the order of those relations has always been found connected with a perception of the order of the relations of thoughts. Hence the language of poets has ever affected a sort of uniform and harmonious recurrence of sound, without which it were not poetry, and which is scarcely less indispensable to the communication of its influence than the words themselves without reference to that peculiar order. Hence the vanity of translation; it were as wise to cast a violet into a crucible that you might discover the formal principles of its color and odor, as seek to transfuse from one language into another the creations of a poet. The plant must spring again from its seed, or it will bear no flower — and this is the burthen of the curse of Babel.

An observation of the regular mode of the recurrence of harmony in the language of poetical minds, together with its relation to music, produced metre, or a certain system of traditional forms of harmony and language. Yet it is by no means essential that a poet should accommodate his language to this traditional form, so that the harmony, which is its spirit, be observed. The practice is indeed convenient and popular, and to be preferred especially in such composition as includes much action; but every great poet must inevitably innovate upon the example of his predecessors in the exact structure of his peculiar versification. The distinction between poets and prose writers is a vulgar error. The distinction between philosophers and poets has been anticipated. Plato was essentially a poet — the truth and splendor of his imagery, and the melody of his language, are the most intense that it is possible to conceive. He rejected the harmony of the epic, dramatic, and lyrical forms, because he sought to kindle a harmony in thoughts divested of shape and action, and he forbore

to invent any regular plan of rhythm which would include, under determinate forms, the varied pauses of his style. Cicero sought to imitate the cadence of his periods, but with little success. Lord Bacon was a poet. His language has a sweet and majestic rhythm which satisfies the sense, no less than the almost superhuman wisdom of his philosophy satisfies the intellect; it is a strain which distends and then bursts the circumference of the reader's mind, and pours itself forth together with it into the universal element with which it has perpetual sympathy. All the authors of revolutions in opinion are not only necessarily poets as they are inventors, nor even as their words unveil the permanent analogy of things by images which participate in the life of truth; but as their periods are harmonious and rhythmical, and contain in themselves the elements of verse; being the echo of the eternal music. Nor are those supreme poets, who have employed traditional forms of rhythm on account of the form and action of their subjects, less capable of perceiving and teaching the truth of things, than those who have omitted that form. Shakespeare, Dante, and Milton (to confine ourselves to modern writers) are philosophers of the very loftiest power.

In these passages, Shelley, who until now has been taking poetry to mean every work of the imagination, that is, creative thought of any kind, however revealed or expressed, for the first time sets about distinguishing the more restricted sense of the word as the expression of the imagination in a special medium, and then attempts to account for its unquestioned supremacy among the fine arts. Since the occasion is not yet suitable for a critical examination of the first position, according to which almost any noteworthy achievement of the mind would be termed poetry, we shall for the present simply make the poet's purpose our own and consider what he has to say about poetry proper and about that special medium of language in which lie the secrets of its supremacy.

Language has a material and primitive, as well as an intellectual side, and both of these Shelley seems to recognize more or less explicitly as essential to the poet. The former, which he seems to think of almost exclusively in terms of rhythm, is obviously primary and elemental; yet he treats of it only after having emphasised the abstract and intellectual character of speech. In following this order he is quite justified, since his purpose is to show how the medium of poetry causes it to take first place among the arts, and since it is obvious this superiority must result from those properties of the poet's medium which make it the immediate and docile tool of the artistic faculty. The phrase "it is arbitrarily produced by the imagination and has relation to thoughts alone" conveys the true formal nature of language, as a set of signs created and used by imagination, and which, because devised by man to fit the requirements of his own nature, forms a unique and effective instrument for art, being "a more direct representation of the actions and passions of our internal being... susceptible of more various and delicate combinations... and... more plastic and obedient to the control of that faculty of which it is the creation." Poetry, therefore, stands highest, because its objects, by virtue of their medium of expression, have so much of reason and immanence about them. They cannot be externalised in matter, no matter being conceivable for such productions. The image in this art has a nearness to the mind, a degree of intelligibility, not possible to any other, the nature of words making it possible to suppress or omit the material and unintelligible and retain the intelligible to an unrivalled degree; as will be recognized in a

moment if we compare the revelation of human character seen in a fine portrait or bust with that attainable in the drama. The ancients rightly held poetry to be allied to logic, the objects which both handle and set in order being acts of the mind itself. Like logic, poetry, in virtue of the universality of reason, can dominate all being after a fashion, embracing in a way even the media of the other arts; the poet being able to treat of every sort of subject, and in his treatment to suggest pictorial or sculptural effects, outline, melody, mass and motion. Not that, in some respects, poetry does not betray certain shortcomings when compared with its rivals. The relation between them might perhaps be likened to that between the *sensus communis* and the external senses. While essentially superior to sculpture, painting, or music, poetry does stand at a disadvantage through being more abstract; its conceptions cannot be embodied as are the conceptions of these, and therefore fall short in that immediate intuitiveness characteristic of external sensation. Poetry retains so much of the stuff of thought that it cannot espouse so intimately the forms of sensible things. Yet even this defect is not absolute, since it is at the same time the means whereby the poet's work can reach more deeply into the mind, driving it from within, as it were.

But the superior abstractness and universality enjoyed by poetry is, of course, shared in an equal degree by prose, the unique position of the former consisting, not in the fact that it participates so intimately in the intellectual, but does so without sacrifice of the sensuous, and indeed while enjoying resources of sensuous power even greater than those of the other arts. Here again the poet is privileged, not only because language permits him to suggest the special effects of his rivals, but because, language being sound and movement, his native and essential instrument for speaking to our senses will be rhythm, and rhythm is the most potent of all means to this end. Through rhythm poetry can stir our blood with the power and directness exerted by only one other art, that of music, yet without suffering from that lack of explicit significance which renders the influence of music so vague and impermanent.

The rhythm of language, however, is rooted in that primitive side of it which Shelley makes no attempt to expose, and it is as a thing profoundly natural that rhythm has the great importance in poetry which he claims for it. In order, then, to appreciate how true and deep are his remarks on the relation of sound to meaning and on the basic difference between poetry and prose, it will be necessary to give some attention to the problem of what language is besides being a system of conventional signs, and to that of the nature of rhythm itself.

The material or elemental side of language, whereby is meant that part of it which is given and for which intellect is not responsible, is first of all mere sound, waves in air, devoid of any significance. If the poet had merely to impose order upon these vibrations his task would be comparable to the musician's and much simpler than it is in fact. The difficulty is that the sound the poet manipulates is not on a par with musical notes, whatever

writers like Mallarmé may have thought; it is the utterance of a living, sentient being, issued under the impulse of imagination and appetite, the stuff of groans, sobbing and laughter. In short it is not mere noise, but already bears powerful significance, although that significance is not the result of rational choice. The vast difference between voice and mere sound is manifest even in the cries of lower animals: although varying in quality all the way from the grotesque and harsh to the beautiful, these growls, croakings, gruntings, or songs, all have this in common that they are sound already subject to what might be called purposeful diversification. This quality of significant order, whereby we recognize the cause of the sound to be alive, can reveal itself in attributes too subtle for analysis, such as mere timbre, insistence, inflexion, or alterations of volume, but that which concerns the poet most of all is the special property of rhythm — probably because of its markedly dual appeal to both intellect and sense, and because of its greater susceptibility to artistic direction.

The notion of rhythm in itself is, of course, not an easy one, nor are the various rhythms traceable in vocal sound the simplest exemplifications of it. In all rhythm the basic principle seems to be that a unity can achieve variety, yet retain something of its original unity, if its division or disintegration be according to a certain order. Movement, if it be pure movement, inevitably represents imperfection and loss; it is like liquid escaping from a vessel or a body falling from a height. But should the running or falling take on a certain order; should there become detectible in it something constant and occurring with a certain regularity, then, at each beat or pause there will be, as it were, a return to the primary unity; the breakdown will no longer appear pure destruction, for in the very flight of change something is constructed or accomplished. Many biological processes, it is plain, are vivid examples of this principle. No living body merely endures; the rise and fall of breath, the beating of the heart, are, as it were, a revolt against the universal decree of change, and in these pulsations there is not merely the appearance of a return to the one; an actual process is going on, a climax and a completion being achieved each time. Our human nature is to be an orderly heterogeneity of faculties and organs designed to carry on the movement of life, to proceed and spread out in time, and it is clear that when the heart beats, the hand moves, the eye sees, each must utter in motion and time an order of its own as well as contribute to the order of the whole. Multiple and complex rhythms, therefore, must accompany the movements of at least the higher forms of life, nor could we conceive of a living body as proceeding without rhythm; the movements of the various parts, whether of each organ or of the whole, could not possibly contribute to the general end unless they fell into a certain order of time as well as of form.¹ Here is the ultimate basis of the peculiar power of the arts which are concerned with progression and move-

¹ Recent medical research has shown, for example, that two or three subordinate rhythms are distinguishable in the beating of the heart, and that these in turn are affected by the rapidity of the breath and by emotional experience.

ment. Our life is a flux and it has been well said of music, for example, that it is less the music that moves us than we who move with it.¹

As to voice, we may well expect that, as the expression of life, its rhythm will reflect many of the basic movements of the body, as well as the fluctuations of sense-appetite and passion, and perhaps even certain rhythms of external nature which, through power of knowledge, make their contagion felt. And we are obliged to deepen the complexity of the picture by noting that human speech, unlike the utterance of the brute, is influenced, not only by that nature common to all members of the species, but also by a second nature conferred by circumstances of race and environment, so that its rhythms are affected and determined by all the peculiarities of stress, intonation, quality of vowel and consonant which characterise a given tongue, and finally by the presiding guidance of intellect as reflected in grammar and idiom. Hence the baffling complexity of the rhythms perceptible in even the simplest lyric. The poem is a living whole like its creator, the central movement and life of its being catching up all the subordinate rhythms of the various strata of life represented in it.

There should be no need to emphasize that language forms a raw material of a potent and extraordinary kind, having vitality and significance long before the artist's hand has touched it, or before intellect has decided what message it must bear. It is a sort of inarticulate music needing only a conductor, rather than a composer; or, in Shelley's own words, it is "in itself the chaos of a cyclic poem." These comparisons also make it clear that the poet must control forces which are exceedingly elusive and difficult, since the elements of speech to which attention has been drawn above are irrational and in a sense useless or even hostile. We must never forget that the essence of language is to be a sign which is not natural, but the effect of deliberate choice. The lower and natural side of language may therefore become useless or obstructive because, whereas the remote matter of speech, mere sound, constitutes a most plastic material and one well adapted to the subtle activity of the tongue, that intimate tool of reason, the proximate matter of speech is sound already determined by a nature complex and refined so as to have acquired properties mentioned above as reflective of the nature of man in general or of some race of man, and these may readily act as distractions or hindrances to a desired communication. The poet, then, is far from enjoying a pure vehicle of expression such as we find in a set of mathematical symbols; the primitive rhythms of speech, like a smell or a touch, may lay hold on sense and passion long before there is question of explicit meaning.

"Sounds as well as thoughts have relation both between each other and towards that which they represent..." The distinction between poetry and prose which Shelley is now approaching rests ultimately on this fact, that the sound rhythms of language may be independent of the movement of the thought. Reason will be primarily concerned with the march

¹ G. SANTAYANA, *The Life of Reason, Reason in Art*, London 1905, p.47.

of ideas, to which that of the sounds representative of them will seem at most incidental; so that ideal speech, according to the standards of reason, will be approached when the independent sound and movement in language have dwindled away or become quite unobtrusive, and pure thought is uttering itself in a transparent medium. But the pursuit of such an algebraic form of discourse would, of course, ignore the actual nature of man as composed of both intellect and sense. He is no pure intelligence capable of emitting or receiving concepts directly; he is an intelligence housed within a mortal form, not to be roused or reached except by a commotion at his doors. By nature his mind is passive, and a message is effective with him in proportion as it startles and fixes his attention by a vivid excitation of the only perceptive powers which can bring him knowledge from without. Consequently those properties of language which, being founded deep in nature, have most power to act upon sense and passion, are indispensable to natural man. By the prose-writer the animal undercurrents in phrase and sentence will be mistrusted and avoided as far as possible, because of their treacherous "relations between each other" in which rational choice has no share; but for the masters of a speech more truly human, for the singers who hold the ears of men rapt and spell-bound, "the perception of the order of these relations has always been found connected with a perception of the order of the relations of thoughts." In other words, — to make a bold interpretation of an uncertain passage — for poets there is no division or conflict between the rational and non-rational in language any more than between the corresponding powers in the human nature of which it is the expression. Prose and poetry take different roads here because of the difference in their respective aims. The one seeks to convey a concept, appealing to sense only because it must and to the degree that it must. The end of the other is the expression of an image, the intelligible become sensuous, the sensuous rendered intelligible. The image must be whole, perfect, intimately proportioned to the nature of man; so that it would be not enough to say that the poet uses the sensuous properties of words to support and enhance his meaning; the music of good poetry is not an ornament or device, it is simply an aspect of the meaning. Perhaps we may make our own meaning clearer by noting that poetry should not be considered to stand at an opposite extreme from prose in its attitude towards language; rather is it a mean between the latter and a kind of sub-human expression which would act on man as do the cries of lower creatures upon their fellows. This lower level is approached in verse, haunting and irresistible in sound, while deficient in intelligibility, of which the best example I can think of at the moment is the *El Desdichado* of Gérard de Nerval; the higher is represented by all that neo-classic writing which is mere versified thinking. Into true poetry rhythm and music are bound to enter, but in such a way as to be at once spontaneous and cultivated, natural and artificial, actually sharing in the expression, and appearing neither incidental nor valued for their own sake. "Hence the language of poets has ever affected" — not merely a recurrence of sound such as that which nature displays, but "a sort of uniform and harmonious recurrence of sound." Nor does Shelley hesitate to add that without such

harmony there will be no poetry, the rhythm being as necessary for the communication of what he is careful to call poetry's *influence*, as the words themselves considered apart from the order of their sound.

We can now appreciate "the vanity of translation." It is not merely that a part of the original will be lost in the process. The very nature of the poem will be destroyed, the skeletal element which can be transferred from one language to another being impossible of resuscitation in the alien tongue. For poetry, unlike prose, is not the communication of a meaning, but of a meaning that moves, or sometimes of an influence too indefinable for prose statement and to which the mind could not attend were it not attracted and held by a chime of sound. It may be objected that certain of the rhythms concerned in poetry, since they are based on mere physical nature, should be identifiable in all tongues and should not resist translation; and that the same universality should be true of any metrical order which is the work of intelligence, such as that exemplified in fixed patterns like the sonnet. But to speak thus is again to imply the possibility of a dissection of the poetic image, which is created for hearers whose nature is conditioned to an intense degree by circumstances not shared by all men, and which furthermore must reflect the individual nature of its creator. To speak only of the first of these two aspects of a poem, let it be recalled that the task of the artist is to provide an object of contemplation eminently proportioned to the human mind; the closer and more intimate that proportion, the greater his success. He must appeal then not merely to a general human mind, which in fact has existence nowhere, but to a national or racial mind. To achieve this he will exploit subtleties of accent and intonation not even perceptible to an outsider. There is no need to go so far as translation to see how disastrous will be any attempt to "transfuse" such productions into another medium: we have only to imagine some fine line of English verse read with a French accent, let us say, and a French conduct of voice, to realize how much of its effectiveness would disappear. Again, no French ear will ever fully catch the force of English accentual verse, nor even if we suppose in its possessor a good knowledge of English, could we expect these violent rhythms to give that thrill of satisfaction which they bring to the reader for whom every thought and feeling since childhood has been carried on such pulsations.

The more exact understanding of metre now within our reach will in turn make clearer where lies the precise difference between poetry and prose. An observation of the rhythms employed by poets through the ages led to the classification and standardisation of certain forms. Probably music may have helped in this task, as Shelley suggests, by facilitating the counting and naming of them. Such fixed and identifiable designs with their rules of construction constitute metre, the value and function of which is described by Shelley in terms which may at first seem a bit contradictory. Metre has arisen naturally, be it noted, and constitutes no academic imposition of precepts on the artist; its rigid designs are allowed to be of genuine help, particularly in works dealing with much action; yet they are not necessary to the poet and, more surprising still, a great poet will inevit-

ably innovate upon his models. This paradoxical condition, that fixed rhythmical forms should be a natural and useful part of the artist's equipment, and yet that great poets should find it neither necessary nor even possible fully to submit to them, can be explained on the basis of the principles already set forth. That rhythmical patterns should come into being and have a more or less wide appeal is to be expected in view of the partly artificial, partly natural, origin of poetic rhythm. To the degree that it is an artifice, any rhythm invented by a poet will tend to be as stereotyped and communicable as a formula; the *rondel*, *triolet*, *ballade* and similar designs, for example, being accessible to different artists of different races. To the degree that it is natural, rhythm will again tend to be generated, although to a lesser extent and more obscurely and irregularly, according to certain laws and limits. To understand this second point we must remember that, even intellectually, man is a decidedly limited being. Even in communications of an abstract kind, his feeble powers of comprehension require that there be pauses and repetitions, which become the sentences and paragraphs of prose. On the physical side, the conduct of speech will be governed to an even greater degree by the rhythmical restrictions imposed by such factors as the mere capacity of breath, by the heart-beats, by fatigue or satiety, and in short by all the determined modes and processes of sense life which make it inevitable that our vocal sounds should come forth, not in an unbroken current, nor in disparate fragments, but having shape and fixity something like that found in the cries of the different species of animals. Because of the high complexity of the physical powers of man and their participation in the life of reason, the forms of his speech will obviously be much more numerous, elaborate and flexible than those of lower animals, and his greater adaptability will also bring it to pass, as has been already noted, that their basis will lie more often and more determinately in a second nature acquired through circumstances of birth and upbringing. We may expect to find, then, that poetry in all languages and races will tend to fall into certain forms and make use of certain devices the effectiveness of which would be in some measure felt by men of every race, and at the same time that there will be modifications of these forms and new forms created to suit the ear of certain peoples.

Shelley's remark on the value of such designs, namely, that they are particularly helpful in poems dealing with much action, is worth following up because it reminds us once more of the indissolubly dual nature of art. The more violent and undisciplined the theme, the more proper for a rigid and intricate vehicle of expression; the reason being that poetic rhythm, although reflective of physical and natural life, is never purely spontaneous in growth; it is always in part the work of intellect and represents the normal desire of the thinking being to rationalise and set in order the impulses of passion and desire. Coleridge seems to be quite right in tracing the origin of metre "to the balance in the mind effected by that spontaneous effort which strives to hold in check the workings of passion," as long as he be not interpreted to mean that the intellect is free to cast passion into any arbitrary design and is not rather engaged in refining and organizing rhythms

already obscurely present in nature. The objective of the artist is an intelligible image; but the more violent the passion, the more elusive and unsatisfactory it will be as an object of contemplation, so that, if poetry is to be made of it, if it is to be expressed in such a way as to be understood as well as felt, it must be, not weakened or subdued exactly, but given perspective and intelligibility by means of a rigid design. It is hardly conceivable that such designs should exist, or need to exist, in indefinite numbers, and it is therefore natural that the artist should avail himself of those already in use.

That the great poet is nevertheless driven to adapt and alter the metres of his predecessors is explained by the uniqueness of his experience, a matter already briefly mentioned in connection with the originality of metaphor, but which deserves fuller consideration. The fact to bear in mind here is that human passion is distinguished from that of the brute by its quasi-infinity. In the lower creature, emotions and desires are subject to instinct, that is, they are determined in their objects and modes of operation; but, in man, passion is caught up to a higher plane, so to speak, and participates in the unlimited potency of reason. Its objects are not given and fixed; its limits are not set; and it can readily come to deserve the terrifying metaphors often used by the great poets to describe its extreme manifestations, as, for example, that of the dark tempest forever buffeting the lost souls of Paolo and Francesca. The mere number and nature of the passions may be the same in every case, but their exercise and development being constantly subject to the direction of reason responding to the changing circumstances of daily life, each individual will come to develop a set of attitudes, tastes and feelings of his own. No matter how much he may have been regimented by education or environment, a man's emotions can never be entirely stereotyped, since they are always in some measure his own handiwork. Now, the greater the mind, the keener and more delicate its sensibility, the more likely it is to reject uniformity, to seek out its own experience and, as a result, to become the possessor of an emotional nature distinctive and rich beyond the ordinary. The task of every poet being to express something which, while not merely of sense, is inseparable from sense, it follows that, whereas the conception of a lesser genius may approximate sufficiently to those of others to be communicable in an accepted frame of sound, that of the great poet will be so utterly singular and new as not to be communicable through a design created for other purposes.

He's all at odds with all the unities
 And what's yet worse, it doesn't seem to matter;
 He treads along through Time's old wilderness
 As if the tramp of all the Centuries
 Had left no roads — and there are none, for him;¹

The great artist must inevitably innovate, altering the old form to suit his needs, or finding for his new thought a completely new music.

¹ E. A. ROBINSON, *Ben Jonson Entertains a Man from Statford*, (from *The Man Against the Sky*. Copyright, 1916, by the Macmillan Company and used with their permission).

Yet no poet, whatever the degree of his talent, is under the necessity of using any fixed metrical form. His lines, if they be true poetry, will always move to a music which, whether obtrusive or subtle, fixed or flexible, will be decisive in its influence and inseparable from the meaning; but no identifiable pattern or measure need be present. The popular mind — although this was truer in Shelley's day than in our own — has grown so familiar with accepted forms that it assumes every poet must employ them and that everyone who employs them is a poet. But the real basis of the distinction between poetry and prose does not lie in the use or avoidance of metre; it lies ultimately in the difference between the objects of each. Poetry, not content with the apprehension of reality in "algebraical representations which conduct to certain general results," seeks to convey an "integral unity" by making an image of it in language, that is, by the construction of a new integral unity by which we shall be granted an insight into the nature of the original. The poetic image, one in itself and sensible, speaks to intellect and sense as one; there is no separating its material and formal aspects, its sound and meaning. In prose, on the other hand, there is always a certain conflict between the thought and its means of expression; the form would rid itself entirely of the matter if it could, reaching towards the inaccessible ideal of pure thought conveyed by imperceptible means. The order upon which the prose-writer is intent being that of concepts only, he has no use for those natural rhythms which so easily get the better of reason. The poet, since he has something to communicate which, being in part sensuous, is not directly communicable, will use them to bring about in us a repetition of his experience; and these primitive fluctuations and throbbings, refined by the skill of his art, then acquire an uncanny power of stimulating and sustaining thought. The prose-writer is like a man who prefers a motor-car and a smooth highway in the interests of a safe and profitable journey. The poet has tamed and mounted a splendid steed and rides him magnificently; even on the travelled highway a gallop with him is an exhilarating experience, while he can also carry us into inaccessible regions where prose does not venture.

(To be continued)

ANTHONY DURAND.

QUODLIBETA

L'Apologie de Pascal

d'après les plus récents travaux critiques

L'année 1947-48 comptera dans l'histoire des études pascaliennes. Nous avons déjà relaté les trouvailles et les hypothèses du docteur Couchoud¹. On se rappelle qu'il constatait l'existence de liasses classées sommairement par Pascal lui-même, et reproduites, dans leur ordre primitif, par le manuscrit 9203 de la Bibliothèque Nationale — c'est la part des trouvailles; il prétendait aussi reconstituer un *Discours de la condition humaine* prononcé à Port-Royal et démembré plus tard, mais dont les grands feuillets conservés dans le *Recueil original* des *Pensées* contiennent des fragments importants — c'est la part de l'hypothèse, hypothèse qui lui permettait de claironner la reconstitution d'un manuscrit «dont il n'est pas une page qui ne soit connue et célèbre, mais que l'on peut prétendre inédit puisqu'il n'a jamais encore été publié dans son ensemble». Simultanément, mais indépendamment, un autre chercheur, M. Louis Lafuma, confirmait l'authenticité des liasses et de l'ordre suivi par la copie 9203; comme M. Couchoud, il identifiait cette copie avec celle qui fut prise sur les papiers de Pascal immédiatement après sa mort; il établissait en outre que le *Recueil original*, c'est-à-dire le groupement des papiers tel que nous l'avons, a été constitué vers 1710 ou 1711 par le chanoine Louis Périer, dernier neveu survivant de Pascal, en vue de les déposer à la bibliothèque de St-Germain des Prés, et qu'en même temps le chanoine en avait fait prendre, pour son usage personnel, une autre copie qui, après avoir alimenté les éditeurs du dix-huitième siècle (notamment Condorcet) et servi à Sainte-Beuve, a fini par tomber entre les mains de M. Louis Lafuma lui-même. Celui-ci en avait extrait *Trois pensées inédites* — événement remarquable en soi, malgré leur insignifiance relative — publiées aux Editions littéraires de France, en 1945; et l'exposé de ses conclusions, dans le *Mercur de France* de décembre 1947 et de janvier 1948, a précédé de peu son édition des *Pensées* (chez Delmas) suivant l'ordre des liasses. Pour compléter notre bibliographie et rendre justice à chacun, il faut ajouter que ces diverses recherches ont eu un précurseur dans la personne de Zacharie Tourneur, bibliothécaire à Melun, mort en 1945, qui fut le premier à signaler les liasses et dont l'édition paléographique, parue chez Vrin en 1942 — mauvais moment pour attirer l'attention — représente, non pas un texte facile à lire, mais un instrument de travail désormais indispensable.

Le docteur Couchoud et M. Louis Lafuma ne sont d'ailleurs pas d'accord sur tous les points. Il devient ainsi possible de dresser un bilan, d'énumérer les résultats acquis ou controversés, et peut-être d'esquisser des aperçus nouveaux sur l'*Apologie*.

* * *

¹ Cf. *Laval théologique et philosophique*, Vol.III, n.1, pp.123-125.

Le fait capital, c'est l'existence des liasses correspondant à un premier rangement de Pascal, et que les éditeurs s'accordent à dater de 1658, avant ces quatre dernières années où, d'après Mme Périer, la maladie le contraignit d'interrompre à peu près toute activité. Rangement, disons-nous, et non plan: rien ne nous permet d'affirmer qu'il s'y fût conformé dans la suite; il n'en était vraisemblablement qu'à l'étape où l'on se donne un plan de travail, quitte à disposer tout autrement la rédaction définitive. Mais il ne saurait nous être indifférent de savoir comment il répartissait ses notes, et Brunschvicg nous paraît désormais imprudent d'avoir soutenu que nous n'avons aucun moyen de retrouver le déroulement de son argumentation: nous possédons ses dossiers, et la copie 9203 nous en donne les titres, qui suggèrent un ordre logique et peuvent correspondre à la façon dont il voyait, à l'époque où il les groupait, le dessein à remplir:

- 1° Ordre (notes relatives au plan).
- 2° Vanité.
- 3° Misère.
- 4° Ennui.
- 5° Raison des effets.
- 6° Grandeur.
- 7° Contrariétés.
- 8° Divertissement.
- 9° Philosophes.
- 10° Le souverain Bien.
- 11° A Port-Royal (prosopopée de la Sagesse divine).
- 12° Soumission et usage de la raison.
- 13° Excellence de cette manière de prouver Dieu.
- 14° Transition de la connaissance de l'homme à Dieu.
- 15° Fausseté des autres religions.
- 16° Religion aimable.
- 17° Fondements de la religion et réponse aux objections.
- 18° Loi figurative.
- 19° Rabbinate.
- 20° Perpétuité.
- 21° Preuves de Moïse.
- 22° Preuves de Jésus-Christ.
- 23° Prophéties.
- 24° Figures particulières.
- 25° Morale chrétienne.
- 26° Conclusion¹.

¹ «Les titres, dit M. Couchoud, sont bien de Pascal lui-même. Ils étaient inscrits sur le papillon qui permettait de reconnaître la liasse. Deux papillons originaux ont été conservés dans le recueil des autographes. . . Ce sont justement deux des titres figurant dans la copie». Et Pascal renvoie à d'autres titres. Quant à l'ordre des chapitres suivi par le copiste, il «ne préjuge en rien, fait observer M. Lafuma, de celui qu'aurait suivi Pascal; on peut simplement remarquer que Filleau de la Chaise suit assez exactement cet ordre dans son *Discours sur les Pensées*, qui relate l'exposé fait par l'auteur à Port-Royal en 1658».

Un autre fait acquis, c'est l'identification du manuscrit 9203 avec la première copie faite après la mort de Pascal: cette copie devient ainsi un témoin de l'état primitif dans lequel furent trouvés les papiers, et certains textes que nous ne connaissons que par elle — perdus avant le dépôt du *Recueil original* — se trouvent définitivement authentifiés.

Enfin il apparaît que ce *Recueil original* a respecté fidèlement l'ordre des textes déposés. Sans doute, comme il s'agissait de les coller sur un registre, a-t-il utilisé au maximum l'espace disponible: de là l'impression de fouillis qui a dicté tant de jugements sévères. Sans doute aussi, durant le demi-siècle où les documents sont restés dans la famille Périer, certains ont-ils été déplacés; outre les disparitions — celle du *Mémorial* par exemple, égaré par un Carme — on peut constater des interversions; mais si on les constate, c'est précisément que dans l'ensemble les liasses se suivent comme dans la copie. Toujours comme dans la copie, celles qui portent un titre précèdent des liasses non classées, les unes (vingt-trois, estime M. Couchoud) postérieures au rangement, les autres (onze) négligées dans ce rangement; deux cahiers renferment les pensées que la famille Périer avait jugé bon de ne pas faire copier et de soustraire momentanément au public. Je passe sur les considérations techniques par lesquelles M. Lafuma réhabilite le malheureux anonyme que tant de critiques ont traité de «relieur illettré», et qui semble au contraire avoir travaillé consciencieusement, sous la direction du chanoine Périer, et sans se permettre la moindre fantaisie dans le classement.

* * *

Voilà les faits acquis. Il n'en va pas de même du *Discours sur la condition humaine* qu'imagine M. Couchoud et qui formerait la substance de «grands feuillets» par opposition aux bouts de papier fragmentaires. Sa conjecture n'a pas emporté la conviction unanime des chercheurs. Nous voudrions ici peser objectivement le pour et le contre.

Rappelons les arguments qu'allègue M. Couchoud.

1° Plusieurs de ces feuillets commencent ou finissent au milieu d'une phrase, sans que le commencement ou la fin puissent être trouvés dans les feuillets conservés. Preuve que d'autres feuillets ont existé et ont été perdus.

2° Le feuillet enfilé dans la liasse *Fausseté des autres Religions* s'intercale manifestement entre deux feuillets qui, eux, ont été renvoyés à la liasse *Contrariété*: le même développement suivi sur la double condition de l'homme se trouve ainsi morcelé. Preuve qu'un ensemble a été désagrégué pour être remployé dans des liasses nouvelles.

3° Un feuillet a pour titre: *Seconde partie. Que l'homme sans la foy ne peut connaître le vrai bien ni la justice.* Preuve qu'il faisait suite, dans un même écrit, à une Première partie. Preuve aussi que cet écrit morcelé ne se confond pas avec l'Apologie de la Religion chrétienne. La seconde partie de celle-ci devait être (d'après la liasse *Ordre*) *Félicité de l'homme avec Dieu* ou *Qu'il y a un Réparateur*, ce qui est entièrement différent de la Seconde partie annoncée et entamée dans le feuillet en question.

Nous regretterons que les critiques du docteur Couchoud ne se soient pas donnés la peine de réfuter ces arguments. Peut-être ont-ils jugé qu'il s'agit d'indices plutôt que de preuves véritables. La perte de certains feuillets ne prouve évidemment rien sur l'existence d'un *Discours*; leur déplace-

ment non plus, car Pascal a pu modifier leur ordre au cours d'un même travail. Quant au mot *Seconde partie*, plus embarrassant, rien ne nous dit qu'il se rapporte à un ouvrage entier, et non à un chapitre particulier; rien ne nous démontre surtout que cet ouvrage ait été un *Discours de la condition de l'homme*. Mais le tout méritait discussion.

Il est certain aussi qu'une liasse a pour titre *A P. R.*: elle renferme un morceau assez long, la réponse de la Sagesse divine qui nous explique les contradictions de l'homme, et des fragments portant en général sur la monstruosité de l'indifférence en présence de la mort. La mention *A P. R. pour demain*, répétée en tête d'un paragraphe dans la prosopopée de la Sagesse, atteste qu'il s'agit bien d'un exposé improvisé; et comme nous retrouvons cette mention *A P. R.* ailleurs, en tête d'une pensée intitulée *Grandeur et misère* et insérée dans la liasse *Contrariétés*, il en résulte que d'autres textes peuvent se rapporter à la même conférence et en avoir été détachés. Mais, encore une fois, pourquoi voir en cette conférence un *Discours de la condition de l'homme*? Pourquoi ne serait-ce pas tout bonnement celle que rapporte Filleau de la Chaise, et où, «en présence et à la prière de plusieurs personnes très considérables de ses amis», il «développa en peu de mots le plan de tout son ouvrage»? Sur quoi se base-t-on pour ajouter autre chose à une «occasion» dont les témoignages contemporains soulignent le caractère exceptionnel? Ici les arguments négatifs reprennent l'avantage.

En ce qui concerne les «grands feuillets», M. Lafuma fait observer en effet que Pascal écrivait la plupart du temps sur de grands feuillets; bien qu'il pût se servir, le cas échéant, d'une enveloppe ou d'un papier quelconque, il les avait à sa disposition, y notait ses pensées à mesure qu'elles lui venaient, en les séparant par un trait; c'est lui-même qui les découpait ensuite, tout comme il barrait celles qu'il avait utilisées (et qui ne sont donc pas annulées ou désavouées pour autant); on parviendrait à reconstituer, par un travail de marqueterie, l'aspect original du manuscrit. Si certains feuillets subsistent intégralement, c'est tout simplement qu'ils renferment un développement continu et ne comportaient pas de découpage.

Mais surtout on insistera sur l'absence de tout témoignage contemporain sur un *Discours de la condition humaine*. Elle relègue les constructions du Dr P.-L. Couchoud dans le domaine des échafaudages en l'air. Comment personne n'eût-il parlé du discours s'il avait eu lieu? D'autant que le texte ne renferme pas davantage d'indications à ce sujet. Le passage qui parle «de ceux qui ont traité de la connaissance de soi-même» — Montaigne et Charron — s'intitule *Préface de la première partie* et a pour pendant la *Préface de la seconde partie* parlant de ceux qui ont traité de Dieu; nulle part on ne voit qu'il ait jamais envisagé de développer la première partie seule, et l'hypothèse d'un exposé jugé incomplet et démembré relève de la pure ingéniosité imaginative.

Au rebours de cette hypothèse d'après laquelle Pascal aurait été d'abord un moraliste émule de Montaigne, M. Lafuma voit dans la question du miracle «la clef de voûte de l'ouvrage projeté». Il s'appuie sur le récit

de Mme Périer; c'est, croyons-nous, en exagérer la portée. Si nous lisons attentivement Mme Périer, nous verrons qu'elle représente le miracle de la Sainte-Epine, et les réflexions qui s'ensuivirent, comme l'occasion du travail de Pascal, plutôt que comme une partie de ce travail lui-même. Que dit-elle, en effet ?

... Toutes les différentes réflexions que mon frère fit sur les miracles lui donnèrent beaucoup de nouvelles lumières sur la religion. Comme toutes les vérités sont tirées les unes des autres, c'était assez qu'il fût appliqué à une, les autres lui venaient comme à la foule, et se démêlaient à son esprit d'une manière qui l'enlevait lui-même, à ce qu'il nous a dit souvent. Et ce fut à cette occasion qu'il se sentit tellement animé contre les athées, que, voyant dans les lumières que Dieu lui avait données de quoi les convaincre et les confondre sans ressource, il s'appliqua à cet ouvrage...

Les miracles déclenchent ses réflexions, et ensuite il s'applique à son ouvrage: il écarte les preuves métaphysiques, non par mépris, mais parce que «trop éloignées du raisonnement ordinaire des hommes» et parce qu'elles «ne nous peuvent conduire qu'à une connaissance spéculative de Dieu»; il écarte aussi les preuves tirées de la nature, par expérience de leur peu d'efficacité psychologique, et recourt à la connaissance chrétienne du «Dieu d'amour et de consolation», connaissance qui suppose celle de notre misère et du besoin que nous avons d'un Médiateur. Nous voilà bien près du plan que donne Filleau de la Chaise, et dont Maurice Souriau, dans son édition, montrait la concordance avec celui que résume d'autre part Etienne Périer; et il n'est pas exclu sans doute que chemin faisant Pascal ait rédigé ses pages sur la condition humaine et en ait donné lecture, mais comme partie d'un tout et pas nécessairement dans l'ordre que leur attribue M. Couchoud. Mme Périer indique même des dates: point de départ, le miracle de la Sainte-Epine (24 mars 1656); Pascal a «environ trente-quatre ans» (soit 1657) quand il commence de recueillir, en vue de l'*Apologie*, les diverses pensées qui lui viennent; et à la fin de sa trente-cinquième année (soit juin 1658) sa santé lui rend impossible de «plus rien faire» durant les quatre ans qu'il lui reste à vivre. Nous avons dit que suivant les chercheurs ses dossiers ont été classés en effet vers 1658.

* * *

Mais tout ceci ne nous permet-il pas d'aller plus avant dans notre connaissance de l'*Apologie*?

Le classement de Pascal permet d'en éliminer les textes qui n'ont rien à voir avec elle, ceux, en général, que la famille Périer s'est abstenue de faire copier. Il ne s'agit pas seulement de notes polémiques, résidu des *Provinciales* (ou même, dans un cas, du *Traité du vide*), mais parfois de très belles méditations religieuses qui ont en elles-mêmes une grande valeur sans toutefois se rattacher au grand ouvrage projeté. Dans cette catégorie rentrent non seulement le *Mémorial* — cela va de soi — mais aussi le *Mystère de Jésus* que Brunschvicg situait indûment au cœur de l'*Apologie*, alors qu'il représente une effusion toute personnelle et comparable à la *Prière sur le bon usage des maladies*. Il en va de même de ce qu'on appelle la «rhétorique de Pascal», et de ses réflexions sur l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie (résidu, selon M. Lafuma, d'une préface destinée à un *Traité*

de géométrie), bien que Pascal, en les gardant sous la main, ait pu en voir l'utilisation possible dans l'introduction où il aurait justifié sa méthode par une analyse de son public. Le cas des pensées sur les miracles est plus douteux: M. Lafuma en fait deux parts, une, surtout postérieure à 1658, qui se rapporterait à l'*Apologie*, l'autre qui aurait trait à «un petit écrit sur le miracle opéré sur Mlle Périer», aujourd'hui perdu, dont nous parle dom Clémencet. M. Lafuma en insère assez arbitrairement quelques-unes à la suite de la liasse *Fondements de la religion*, sous prétexte que Pascal a écrit des miracles qu'ils «ne sont pas inutiles et sont au contraire fondement». On pourrait objecter des phrases comme celle-ci: «Si la doctrine règle les miracles, les miracles sont inutiles pour la doctrine»; on relèvera qu'il n'existe pas de liasse *Miracles* — ce qui confirmerait qu'on ne doit guère voir dans ces considérations autre chose qu'un stimulant —, et que les miracles ne figurent pas non plus dans les *Preuves* énumérées dans le texte non classé qui porte le numéro 289 dans l'édition Brunschvicg:

Preuves. — 1° La religion chrétienne, par son établissement, par elle-même établie si fortement, si doucement, étant si contraire à la nature. — 2° La sainteté, la hauteur et l'humilité d'une âme chrétienne. — 3° Les merveilles de l'Écriture Sainte. — 4° Jésus-Christ en particulier. — 5° Les apôtres en particulier. — 6° Moïse et les prophètes en particulier. — 7° Le peuple juif. — 8° Les prophéties. — 9° La perpétuité: nulle religion n'a la perpétuité. — 10° La doctrine, qui rend raison de tout. — 11° La sainteté de cette loi. — 12° Par la conduite du monde.

Quelle qu'ait été l'importance des miracles dans la vie religieuse de Pascal, leur place exacte dans l'*Apologie* reste encore à élucider.

Ne figure pas non plus parmi les liasses classées le célèbre argument du pari, qui pourtant est rédigé sur deux grands feuillets et semble antérieur au rangement. Comme il comporte, au début d'un paragraphe, la mention *Fin de ce discours*, M. Couchoud en fait la conclusion de son discours hypothétique. M. Lafuma, lui, l'intercale après la liasse *A. P. R.* «au seuil de la partie proprement apologétique» et d'ailleurs à peu près au même endroit par rapport aux réflexions sur l'homme. On sait que l'argument rend perplexes les commentateurs: faut-il y voir une introduction, une préparation psychologique, ou un aboutissement? De la réponse dépend en partie notre opinion sur le *fidéisme* de Pascal. A cet égard on peut juger significatif que le classement ne lui ait pas assigné une place déterminée. On en déduira, peut-être, que Pascal hésitait encore sur le parti à en tirer, et qu'en tout cas il ne le regardait pas comme une pièce maîtresse de son raisonnement.

M. Lafuma attribue d'autres fragments non classés soit à un avant-propos soit à une introduction: nous n'y voyons pas d'objection, et même nous y joindrions volontiers les pensées sur la rhétorique ou sur l'esprit de finesse et l'esprit de géométrie, quelle qu'ait été leur destination première; qui sait s'il n'en faut pas dire autant du pari, et si nous n'avons pas là tout un groupe extérieur à l'ouvrage proprement dit, et tenu en réserve pour une sorte de discours préliminaire? Les dates importeraient peu. Néanmoins il serait intéressant de vérifier en général lesquels des morceaux non classés — y compris ceux que M. Lafuma rattache aux sections exis-

tantes — représentent des additions postérieures à 1658, et lesquels ont été délibérément négligés ou écartés lors du rangement: il faudrait seulement prendre garde à n'en pas tirer des conclusions hâtives, car on imaginerait aussi bien un commencement de rangement interrompu par la maladie. Mais de toute façon l'excellente édition Lafuma, la première à respecter l'ordre esquissé par les dossiers de Pascal, ne nous dispense pas de l'édition chronologique à laquelle M. Couchoud fait allusion. L'étude du papier, de l'écriture, fournirait des indications utiles, quoique d'après Mme Périer l'essentiel ait été composé dans un délai relativement court et avec une rapidité qui faisait l'admiration de sa famille. N'oublions jamais que la philosophie de Pascal ne constitue pas un système achevé, comme celle de Kant ou de saint Thomas: elle cheminait vers un but qu'elle n'a pas eu le temps d'atteindre; pour ne pas nous y tromper, nous devrions pouvoir saisir ce cheminement, en retracer l'histoire, mesurer l'ordre dans lequel ses divers raisonnements se sont présentés successivement à l'esprit du maître et ce qu'il en a retenu.

Nous en avons assez dit pour faire voir l'intérêt des travaux récents. Le palier de Brunschvicg est dépassé. Certes on aurait tort de méconnaître tout ce que l'érudition pascalienne doit à ce philosophe des sciences, rationaliste par surcroît, qui, en soulignant la part des mathématiques et de la méthode scientifique dans le génie du grand apologiste, a porté des coups décisifs à la légende du Pascal romantique, sceptique, halluciné. Mais, depuis cinquante ans — l'édition Brunschvicg est de 1897 — nous vivions sous l'impression qu'il est tout à fait vain de prétendre reconstituer l'*Apologie* et qu'il ne restait qu'à grouper les *Pensées* selon leurs affinités logiques, dans un ordre que Brunschvicg, en philosophe qu'il était, avait rendu très satisfaisant. Aujourd'hui nous convenons toujours du premier point, car on ne ressuscite pas ce qui n'a jamais eu d'être; mais nous voyons qu'on peut aller au delà d'un classement arbitraire qui n'était pas Pascal mais Pascal lu et interprété par Brunschvicg; au delà du Pascal-Brunschvicg nous tentons de reconnaître le Pascal-Pascal; nous pouvons serrer de près au moins l'ordre provisoire établi par Pascal dans ses notes, et nous discernons la possibilité de suivre, sans le trahir, ses progrès dans l'enrichissement de sa pensée. Une nouvelle aire s'ouvre aux chercheurs, et lorsqu'ils l'auront parcourue jusqu'au bout, lorsque nous pourrons jeter un coup d'œil d'ensemble sur leurs découvertes, il sera temps de revenir à l'examen philosophique des *Pensées* dans une perspective singulièrement modifiée et précisée.

AUGUSTE VIATTE.

Pour la Faculté de Philosophie*

Il était une fois un homme qui se perdait en contemplations inutiles. Et voilà qu'un jour qu'il se promenait regardant les nuages et la lune, il tombe dans une fosse. Cet homme, c'était Thalès, Thalès de Milet, le premier père de la philosophie. On raconte d'ailleurs que sa mésaventure lui fit verser des larmes. On ne dit pas qu'elle ait eu le bon effet de le corriger.

La leçon, du moins, ne fut pas perdue pour tout le monde: l'homme normal, l'homme commun se sentit encore une fois rassuré, confirmé, dans la salutaire distinction qu'il s'est toujours plu à maintenir entre la philosophie et la vie, entre la terre et les nuées. Abandonnant celles-ci aux rêveries des philosophes et s'en divertissant à l'occasion, il choisit, lui, la terre et sa tangible réalité.

Cette distinction et ce choix bien arrêtés, le bon sens de l'homme de la terre devrait pourtant se méfier encore: il arrive, n'est-ce pas? que les nuées se fassent tout à coup menaçantes et se précipitent en déluges.

Mais voici qu'aujourd'hui, il faut attirer l'attention de l'homme de la terre sur la nouveauté d'une conjoncture dans laquelle il est pris sans trop s'en rendre compte et dont il ne mesure pas toujours le véritable sens.

Sachons donc que les nuées ont fini par décevoir même l'homme des nuées; qu'il s'est délibérément retourné vers la terre et la réalité de la vie et qu'il les revendique totalement. Il presse tous les hommes de se joindre à lui. Et au besoin, il les y oblige. Car, en se faisant sage de ce monde, il en est devenu prince.

Il est armé de moyens irrésistibles: la science, la technique, l'Etat. Il sait aussi s'insinuer dans les esprits de toute la masse en jouant des passions, des opinions et des propagandes, des vogues et des slogans, des bruits et des à peu près, des murmures, des commérages et des rumeurs, des mensonges déclarés ou fuyants — bref de toute cette fumée informe, anesthésiante, visqueuse qui s'épaissit autour du monde.

Mais enfin où veut-il en venir? C'est très simple: «Vous serez comme des dieux». Promesse qui n'est pas pour contrarier l'homme de la terre même le plus crotté.

Seulement, il s'agit de bien s'entendre. Etre ou vivre comme des dieux, ce n'est pas simplement, dans les villégiatures de l'Olympe, vider, au milieu des rires, des coupes de nectar et des vases d'ambroisie. Cela

* Causerie prononcée à la radio, le 22 avril 1948, en marge de la campagne de souscription pour l'Université Laval.

ce n'est que l'apparence fabuleuse de la vie divine. Tandis que maintenant, on nous en propose la vraie substance, c'est-à-dire une coïncidence, une identité parfaites entre la vie réelle et la raison, les idées, l'esprit absolus.

Les dieux ne connaissent pas la condition inférieure, mal assise, misérable où les hommes ont végété jusqu'ici. Ils ne séparent pas la réalité de l'idéal, la raison de la vie. Pour eux, vivre c'est identiquement philosopher, et philosopher c'est, substantiellement, vivre.

Hommes de la terre, bon gré mal gré, consciemment ou inconsciemment, vous serez comme des dieux. La sagesse de ce monde a maintenant dans les yeux tous les charmes pour vous séduire, et dans les mains toutes les armes pour vous contraindre.

N'essayez pas de vous défendre en dressant des murailles de Chine, des lignes Maginot ou des murs de l'Atlantique. Ne tentez pas l'inutile stérilisation de l'air qui vous entoure. Les germes spirituels dont le nuage invisible investit le monde traversent indifféremment les solides les plus denses et les vides absolus. On se défend de l'esprit par l'esprit. Il faut philosopher pour se garantir de la philosophie.

Il est donc urgent de former des philosophes; d'encourager sérieusement la formation de philosophes véritables. Il n'est pas question de fabriquer en série et sous estampille des distributeurs de philosophie. Mon Dieu, non. Il y en a bien assez sur les marchés du monde.

Mais on doit veiller soigneusement à la formation et au soutien du petit nombre de philosophes nés qu'il faut s'efforcer de mettre à la hauteur de leur tâche difficile. Il nous faut des philosophes capables de s'avancer à la fois dans le secret des choses et dans les problèmes, les difficultés, les tentations qui fermentent de toutes parts. Qui se penchent de toute leur âme et de tout leur esprit sur le souci de l'existence, et qui pénètrent assez dans l'homme pour ressentir la vérité de ses incertitudes. Qui ne se contentent pas d'opposer des refus, des condamnations sans appel et des formules refroidies, mais qui apportent, autant que philosophie le peut, la paix, une paix sincère, intelligente et vivante à ceux même qu'ils doivent combattre.

Et puis — voyez comme c'est difficile — il faut aussi que les philosophes dont nous avons besoin aient beaucoup de fermeté. Ils peuvent de moins en moins, ils ne peuvent plus s'abandonner à la pente des compromissions. Il faut qu'ils aient l'esprit juste, inflexiblement, et la pointe de l'intelligence acérée. Qu'ils soient exacts et nets quand ils distinguent et qu'ils argumentent sans broncher. Mais qu'ils aient aussi des antennes au toucher mobile et léger. Qu'ils voient loin dans l'horizon des principes et qu'ils sentent les nuances subtiles. Qu'ils soient toujours fidèles, dans le froid et dans le chaud, dans le sec et dans l'humide, dans le dur et le tendre, qu'ils soient partout fidèles à la vérité des choses.

Il faut enfin qu'ils connaissent leurs propres limites, leurs étroites limites et maîtrisent en eux l'orgueil de la vie. Qu'ils sachent au milieu

du tumulte, la vertu de la vie silencieuse, et que rien de fort et de fécond ne grandit sans la mort de la graine, et puis, sans une lente et obscure descente des racines dans la profondeur. Qu'ils ne recherchent pas le succès immédiat et visible. En somme, qu'ils s'oublient en face des choses, des hommes et de Dieu.

Voilà, dites-vous, quelques qualités qu'il est très difficile d'acquérir et plus encore d'associer. Bien sûr. Mais enfin, c'est à prendre ou à laisser : Voulez-vous devenir immanquablement et sans être défendus, la proie de la sagesse de ce monde ? De celle qui ne tombe plus dans les fosses, mais qui les creuse ?

JACQUES DE MONLÉON.

Sommaire des revues

ANGELICUM, publiée par les facultés de Théologie, de Droit Canonique et de Philosophie du Collège Pontifical «Angelicum», Salita del Grillo, 1, Rome: **1947, Vol. XXIV, octobre-décembre**: R. GARRIGOU-LAGRANGE, *Les notions consacrées par les Conciles*. — M. PEÑA, *Puede la caridad ser la causa formal de la Iglesia?*

BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, Librairie Armand Colin, 103, boul. Saint-Michel, Paris Ve: **1947, 41^e année, avril-juin**: Séance du 6 avril 1946, *L'intuitivisme*. Exposé, N. LOSSKY; discussion, MM. BAYER, BRÉHIER, LAVELLE, A. LEROY, LOSSKY, SALZI et WAHL. — **Juillet-septembre**: Séance du 25 mai 1946, *Sur les fondements de l'ordre dans les sociétés humaines*. Exposé, J. RUEFF; discussion, MM. ARON, BAYER, BOIS, DAVY, HYPOLITE, PARODI, MME PRENANT, RUEFF, ULLMO.

CIENCIA (LA) TOMISTA, publiée par les Dominicains espagnols, Salamanca, San Esteban: **1947, XXXVIII^e année, juillet-septembre**: M. G. FERNANDEZ, *La gracia como participación de la divina naturaleza en Juan de Santo Tomás y lugar que a éste corresponde en la tradición tomista*. — D. L. GREENSTOCK, *La moción de Dios en las causas segundas según Egidio Romano*. — F. P. MUNIZ, *Es posible una predestinación gratuita post praevisa merita?* — **Octobre-décembre**: L. S. BALUST, *Los tratados de reforma del P. Mtro. Avila*. — T. URDANOZ, *Vitoria y la concepción democrática del Poder público y del Estado*. — I. G. MENÉNDEZ REIGADA, *El don de sabiduría y el amor afectivo*.

DIALECTICA, revue internationale de philosophie de la connaissance, Neuchâtel, Suisse: **1947, Vol. I, août-octobre**: P. NIGGLI, *Der Artbegriff in der Mineralogie*. E. GAGNEBIN, *La notion d'espèce en biologie*. — F. GONSETH, *La notion du normal*. — C. FAVARGER, *Réflexions sur l'importance de l'espèce et de la classification en botanique*. — G. DUBOIS, *Des attributs statiques de l'espèce aux tendances évolutives des groupes taxinomiques*. — M. PENZA, *Le logos hégélien (I)*. — **Novembre-janvier**: F. GONSETH, *Peut-on parler de «science dialectique»?* — P. BERNAYS, F. GONSETH et A. PREISSMANN, *Contradiction et non-contradiction*. — J. TAUBES, *Logos und telos*. — E. W. BETH, *Hundred Years of Symbolic Logic. The Morgan Century*. — M. PENZA, *Le logos hégélien (II)*. — C. PERELMAN, *Fragments pour la théorie de la connaissance de M. E. Dupréel*. — E. DUPRÉEL, *Sur les origines de la dialectique*.

DIVUS THOMAS, commentaire de Philosophie et de Théologie, Collegio Alberoni, Plaisance, Italie: **1947, XXIV^e année de la III^e série, juillet-décembre**: P. DULAU, *Le livre d'Isaïe (suite et fin)*. — G. GIAMBERARDINI, *De Incarnatione Verbi secundum S. Hilarium Pictaviensem (cont.)*. — J.-D. ROBERT, *La métaphysique, science distincte de toute autre discipline philosophique, selon saint Thomas d'Aquin*. — E. SCHILTZ, *La solution scolastique du problème de l'union hypostatique*. — A. GAZZENA, *L'ultima disposizione all'anima nell'umana generazione*. — A. ROSSI, *Metodi e risultati relativi alla storia della filosofia*.

ESTUDIOS ECLESIASTICOS, publiée par les facultés de Théologie et de Philosophie de la Compagnie de Jésus en Espagne, Editions Fax, Madrid: **1947, 21^e année, juillet-septembre**: J. A. DE ALDAMA, *La muerte de la Santísima Virgen, según una obra reciente*. — B. LLORCA, *Bulario de la Inquisición española*. — **Octobre-décembre**: A. SEGOVIA, *Equivalencias de fórmulas en las sistematizaciones trinitarias griegas y latinas*. — J. M. BOVER, *Una censura de la interpretación mariológica del Protevangelio*.

FRANCISCAN STUDIES, publiée par The Franciscan Institute, St. Bonaventure, New-York: **1947, Vol. VII, septembre**: A. B. WALTER, *The "Theologism" of*

Duns Scotus. — V. DOUCET, *The Authenticity of the Summa*. — A. CARR, *Poverty in Perfection*. — D. J. UNGER, *Christ Jesus the Secure Foundation (II)*. — **Décembre:** A. B. WALTER, *The "Theologism" of Duns Scotus (II)*. — A. CARR, *Poverty in Perfection According to St. Bonaventure (II)*. — D. J. UNGER, *Christ Jesus the Secure Foundation (III)*.

GIORNALE DI METAFISICA, publié sous la direction du Dr F. Sciaccia, de l'Université de Pavie, à la Società Editrice Internazionale, 176 Corso Regina Margherita, Turin: **1947, 2e année, juillet-septembre: (nn. 4-5):** F. SCIACCIA, *La metafisica e i suoi problemi*. — F. AMERICO, *Che cose è metafisica*. — G. BERGER, *Qu'est-ce que la métaphysique?* — C. BOYER, *Qu'est-ce que la métaphysique?* — A. CARLINI, *Per la Fondazione di una metafisica critica*. — I. COLLINS, *Metaphysics is an empirical climate*. — M. DE CORTE, *La métaphysique et le métaphysicien*. — A. FOREST, *Convergences doctrinales en métaphysique*. — A. G. ALVAREZ, *La via de acceso a la metafisica como procedimiento para ganar su esencia*. — L. LAVELLE, *Epitome metaphysicae spiritualis*. — A. GUZZO, *Che cos'è metafisica?* — R. LE SENNE, *Bréviaire de métaphysique axiologique*. — C. MAZZANTINI, *L'orizzonte metafisico della filosofia della virtualità*. — U. A. PADOVANI, *La metafisica Aristotelico-Tomistica e il pensiero moderno*. — J. R. SEPICH LANGE, *Qué es metafisica?* — L. STEFANINI, *La metafisica della forma*. — **Novembre-décembre:** G. MARCEL, *Don et liberté*. — M. T. ANTONELLI, *La moralità come processo di individuazione*. — J. CHAIX-RUY, *La philosophie de Pierre Bayle: scepticisme, criticisme ou fidéisme?* — F. AMERIO, *Introduzione alla teologia di Tommaso Campanella*.

GREGORIANUM, publiée par l'Université Pontificale Grégorienne, Piazza della Pilotta, Rome: **1947, Vol. XXVIII, (nn. 2-3):** V. MONACHINO, *La Cura pastorale generale per la comunità cristiana di Cartagine nel seculo IV*. — F. PELSTER, *Das Ur-Correctorium Wilhelms de la Mare*. — H. SEILER et P. STRATTER, *De Modalitate Corredemptionis B. Mariae V*. — F. SELVAGGI, *Absolute e relativo nel tempo*. — A. NABER, *Von der Philosophie des "Nichts" zur Philosophie des "Seins-selbst"*. — C. BOYER, *Nature pure et surnaturel dans le «Surnaturel» du Père de Lubac*. — **No 4:** Z. ALSZEGHY, *Abbreviationes Bonaventurae*. — A. SOHIER, *La Foi probable. L'acte de Foi d'après Gilles Estrix (1624-1694)*. — M. FLICK, *Il poligenismo e il dogma del peccato originale*. — G. GUNDLACH, *Was ist Demokratic*. — H. LENNERZ, *De Cooperatione B. Virginis in ipso opere redemptionis*.

HARVARD (THE) THEOLOGICAL REVIEW, publiée par The Faculty of Divinity in Harvard University, Cambridge, Mass.: **1947, XLe année, No 3:** M. S. ENSLIN, *Irenaeus: Mostly Prolegomena*. — M. P. NILSSON, *Greek Mysteries in the Confession of St. Cyprian*. — H. J. CADBURY, *Early Quakerism and Uncanonical Lore*. — R. P. CASEY, *Constantine Harmenopoulos's Work on Heresy*. — **No 4:** F. SOLMSEN, *Strata of Greek Religion in Aeschylus*. — R. M. GRANT, *Theophilus of Antioch to Autolycus*. — R. P. CASEY, *The Cultural Mission of Russian Orthodoxy*.

JOURNAL (THE) OF PHILOSOPHY, 515 W. 116th St., New-York 27, N.-Y.: **1947, Vol. XLIV, 3 juillet:** T. A. GOUDGE, *The Conflict of Naturalism and Transcendentalism in Pierce*. — M. BECK, *Reason and Existence*. — P. MULLAHY, *Psychiatric and Psychological Contributions to Ethics*. — **15 juillet:** M. RADER, *Isolationist and Contextualist Esthetics: Conflict and Resolution*. — I. EDMAN, *The Challenge of the Arts to Philosophy*. — **31 juillet:** JOHN DEWEY et A. F. BENTLEY, *Concerning a Vocabulary for Inquiry into Knowledge*. — J. L. ROBERTS, *Human Minds and Physical Objects*. — **14 août:** H. J. PHILIPPS, *Historical Skepticism*. — **28 août:** J. W. COHEN, *The Role of Philosophy in General Education*. — **11 septembre:** C. L. GOLIGHTLY, *Social Science and Normative Ethics*. — H. S. THAYER, *Two Theories of Truth: The Relation between the Theories of John Dewey and Bertrand Russell*. — **25 septembre:** M. WEITZ, *Philosophy and the Abuse of Language*. — S. C. PEPPER, *What Are Categories For?* — **9 octobre:** A. PAP, *Semantic Examination of Realism*. — I. LEIVY, *Valuation in Fact-finding*. — **23 octobre:** D. RYNIN, *Probability and Meaning*. — C. LAMONT, *Naturalism and the Appreciation of Nature*. — **6 novembre:** E. W. STRONG, *Fact and Understanding in History*. — P. HENLE, *On the Certainty of Empir-*

ical Statements. — A. J. BAHM, *Emergence of Purpose.* — **20 novembre:** W. SELLARS, *Epistemology and the New Way of Words.* — **4 décembre:** D. S. MILLER, *Professor Donald Williams versus Hume.* — **18 décembre:** H. WANG, *Notes on the Justification of Induction.* — H. H. BAWDEN, *We Call It Mind.*

MODERN (THE) SCHOOLMAN, publiée par St. Louis University, St. Louis 3 Missouri: **1947, Vol. XXV, No 1, novembre:** C. N. R. MCKOY, *Democracy and the Rule of Law.* — J. A. MCWILLIAMS, *"Cause" in Science and Philosophy.* — R. O. JOHANN, *A Comment on Secondary Causality.*

NEW (THE) SCHOLASTICISM, publiée par The American Catholic Philosophical Association, The Catholic University of America Press, Washington, D.C.: **1947, Vol. XXI, juillet-septembre:** C. A. HART, *Metaphysics of Man's Nature and Peace.* — W. R. O'CONNOR, *Molina and Banez as Interpreters of St. Thomas Aquinas.* — R. W. MULLIGAN, *Morris R. Cohen: His Philosophy of Law.* — E. G. SALMON, *Philosophers on World Cooperation.* — ROSE EMMANUELLA, *St. Thomas as a Critic.* — **Octobre-décembre:** J. N. MARCOTTE, *Materiality and Knowledge.* — J. I. CONWAY, *Reflections on the Function of the History of Philosophy in a liberal Education.* — R. MARKUS, *Substance, Cause and Cognition in Thomist Thought.*

PHILOSOPHY, publiée par The British Institute of Philosophy, Macmillan & Co., Londres: **1947, Vol. XXII, juillet:** W. D. HANDCOCK, *What is represented in representative government?* — T. M. FORSYTH, *Aristotle's concept of God as final cause.* — W. B. GALLIE, *Is the prelude a philosophical poem?* — J. HARTLAND-SWANN, *Descartes' "Simple Natures."* — **Novembre:** F. S. TAYLOR, *The scientific world-outlook.* — H. B. ACTON, *The marxist outlook.* — G. T. KNEEBONE, *Philosophy and mathematics.* — L. LITWINSKI, *The psychology of "Mine."*

PHILOSOPHY AND PHENOMENOLOGICAL RESEARCH, publiée par l'Université de Buffalo, Buffalo, New-York: **1947, Vol. VII, septembre-novembre:** P. S. POPOV, *The Logic of Aristotle and Formal Logic.* — P. MERLAN, *Time Consciousness in Husserl and Heidegger.* — G. BERGMANN, *Undefined Descriptive Predicates.* — H. KUHN, *Ezhortatio ad Philosophiam.* — L. GARVIN, *The Paradox of Aesthetic Meaning.* — A. F. BENTLEY, *The New "Semiotic."* — R. CARNAP, *On the Application of Inductive Logic.* — **Décembre-février:** H. A. WOLFSON, *Infinite and Privative Judgments in Aristotle, Averroes and Kant.* — J. HERING, *Concerning Image, Idea and Dream.* — P. WEISS, *Existenz and Hegel.* — J. WILD, *An Introduction to the Phenomenology of Signs.*

PHILOSOPHY OF SCIENCE, publiée par The Philosophy of Science Association, Williams and Wilkins Co., Baltimore 2, Maryland: **1947, Vol. XIV, juillet-septembre:** H. S. FRIES, *Science, Causation and Value.* — W. SELLARS, *Pure Pragmatics and Epistemology.* — R. DEMOS, *Doubts about Empiricism.* — D. L. MILLER, *The Nature of Scientific Statements.* — E. WILLIAMS, *Sociologists and Knowledge.* — J. B. KLEE, *Learning-Acquisition or Selection-Possibility vs. Probability.* — A. C. MOULYN, *Mechanisms and Mental Phenomena.* — H. HERRMANN, *The Unity of the Morphological and Functional Aspects of Living Matter.* — A. LAPAN, *Incompatibilities and Conflicts: Breakdown.* — **Octobre-décembre:** E. BISER et E. WITNER, *Methodology of Research and Progress in Science.* — L. A. WHITE, *The Locus of Mathematical Reality.* — C. W. CHURCHMAN et R. L. ACKOFF, *An experimental Measure of Personality.* — E. W. HALL, *A Categorical Analysis of Value.*

REVISTA ECLESIASTICA BRASILEIRA, publiée par le Clergé catholique, Editora Vozes Itda, Petropolis, Estado do Rio, Brésil: **1947, Vol. VII, septembre-novembre:** D. GUGLIELMELLI, *Adversários da Ação Católica.* — M. T. L. PENIDO, *Atualidade do Apocalipse.* — A. THILL, *Fénelon, Precursor da Pedagogia e da Didática Modernas.* — D. KLEIN, *Sobre e Sacrificio Eucarístico.* — **Décembre-février:** D. GUGLIELMELLI, *Pio XI e a Ação Católica.* — C. MAYER, *Nova Teologia.* — A. GEMELLI, *Um Mestre da Vida Interior D. Columba Marmion.* — J. DE A. NORONHA, *A Formação Religiosa pelo Método Cíclico.*

REVISTA DI FILOSOFIA NEO-SCOLASTICA, publiée par la faculté de Philosophie de l'Université Catholique du Sacré-Cœur, Piazza S. Ambrogio, Milan: **1947, XXXIXe année, juillet-septembre**: P. DORE, *L'indagine probabilistica della natura*. — G. DI NAPOLI, *L'idea dell'essere da Parmenide ad Aristotele*. — **Octobre-décembre**: G. DI NAPOLI, *Pasquale Galuppi nel primo centenario della sua morte*. — M. GRABMANN, *L'aristotelismo italiano al tempo di Dante con particolare riguardo all'Università di Bologna*. — M. DE ANDREA, *Fede e ragione nel pensiero del Pomponazzi*. — A. COCCIO, *Il problema dell'immortalità dell'anima nella Summa Theologia di S. Tommaso d'Aquino*. — B. L. PASQUETTO, *Il pensiero di Antonio Banfi*. — G. SOLERI, *Le dottrine teologiche di Bernardino Telesio*.

REVISTA PORTUGUESA DE FILOSOFIA, publiée par la faculté pontificale de Philosophie B. Miguel de Carvalho, Braga, Portugal: **1947, T. III, juillet-septembre**: C. ABRANCHES, *S. Tomás e nosso Tempo*. — E. ELORDUY, *Augustinismo político*. — F. C. COPLESTON, *A Filosofia de hoje na Inglaterra*. — S. TAVARES, *O XIX Congresso Internacional das Ciencias*. — D. MARTINS, *O Drama do Ateísmo moderno*. — **Octobre-décembre**: A. CASIMIRO, *De Instituto de Filosofia a Faculdade Pontificia 1885-1947*. — P. DURÃO, *A Missao duma Faculdade Pontificia*. — C. ABRANCHES, *A Logistica*. — M. F. SCIACCA, *Orientação da actual Filosofia Italiana*. — A. ZULUCTA, *Manuscritos de Francisco Suárez em Portugal*.

REVUE DE METAPHYSIQUE ET DE MORALE, Librairie Armand Colin, 103, boul. Saint-Michel, Paris, Ve: **1947, 52e année, juillet-décembre (nn. 3-4)**: M. BLONDEL, *La métaphysique comme science de l'au-delà*. — L. LAVELLE, *Analyse de l'Etre et Dissociation de l'Essence et de l'Existence*. — J. WAHL, *Note sur la Métaphysique*. — G. MARCEL, *De l'audace en métaphysique*. — P. LECHIÈZE-REY, *Esquisse d'une métaphysique de la Destinée*. — G. GUSDORF, *Métaphysique et Anthropologie*. — L. DE BROGLIE, *Au delà des limites de la Science*. — M. MERLEAU-PONTY, *La métaphysique dans l'homme*. — G. BOULIGAND, *Le mathématicien au seuil de la métaphysique*. — G. CANGUILHEM, *Note sur la situation faite en France à la philosophie biologique*. — E. MINKOWSKI, *Psychiatrie et Métaphysique*. — M. LECHARDT, *Ethnologie et Métaphysique*. — J. T. DESANTI, *Le «jeune Marx» et la métaphysique*.

REVUE PHILOSOPHIQUE DE LOUVAIN, publiée par la Société Philosophique de Louvain aux Editions de l'Institut Supérieur de Philosophie, 2, Place Cardinal Mercier: **1947, T. XLV, mai-octobre (nn. 6-7)**: F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème philosophique de l'existence de Dieu (suite)*. — F. GRÉGOIRE, *Réflexions sur l'étude critique des philosophies intuitionnistes*. — L. VAN HAECHT, *Le problème de l'origine du langage*. — L. MINIO-PALUELLO, *Henri Aristippe, Guillaume de Moerbeke et les traductions latines médiévales des «Météorologiques» et du «De Generatione et Corruptione» d'Aristote*. — **Novembre-janvier**: F. VAN STEENBERGHEN, *Le problème philosophique de l'existence de Dieu (suite et fin)*. — G. VERBEKE, *Les sources de la chronologie du Commentaire de S. Thomas d'Aquin du «De anima» d'Aristote*. — P. SIWEK, *Le libre arbitre d'après Spinoza*.

REVUE DES SCIENCES PHILOSOPHIQUES ET THEOLOGIQUES, publiée par les Dominicains des facultés de Philosophie et de Théologie du Saulchoir, Etioilles par Soisy-sur-Seine (S.-et-O.), à la Librairie Vrin, 6 place de la Sorbonne, Paris Ve: **1947, T. XXXI, avril-septembre (nn. 2-3)**: D.-H. SALMAN, *La multiplicité de l'expérience philosophique et la métaphysique de l'être*. — P. VIGNAUX, *Structure et sens du Monologion*. — H.-F. DONDAINE, *La définition des sacrements dans la Somme Théologique*. — D.-H. SALMAN, *La phénoménologie après Husserl*. — A. DUVAL, *Bulletin d'histoire des doctrines chrétiennes. Le Concile de Trente*. — Y.-M.-J. CONGAR, *Bulletin d'ecclésiologie*. — **Octobre-décembre**: B. WELTE, *Remarques sur l'ontologie d'Heidegger*. — P.-TH. CAMELOT, *Réalisme et symbolisme dans la doctrine eucharistique de S. Augustin*. — H.-D. GARDEIL, *Bulletin d'histoire de la philosophie moderne: Philosophie française*. — D.-H. SALMAN, *Bulletin d'histoire de la philosophie moderne: Philosophie anglaise*. — H.-F. DONDAINE, *Bulletin de Théologie: la Trinité*.

REVUE DES SCIENCES RELIGIEUSES, publiée sous la direction des professeurs de la faculté de Théologie catholique de l'Université de Strasbourg, Palais Universitaire, Strasbourg (Bas-Rhin): 1947, 21^e année, janvier-juin (nn. 1-2): *Table des années 1921-1940*. — Juillet-décembre (nn. 3-4): E. AMANN, *Autour de l'histoire du Gallicanisme (à suivre)*. — J. RIVIÈRE, *Le mérite du Christ d'après le magistère ordinaire de l'Eglise à l'époque patristique*. — A. ANDRIEU, *La carrière ecclésiastique des papes et les documents liturgiques du moyen âge*. — J. LECLERCQ, *L'idéal des Théologiens au moyen âge, textes inédits*.

REVUE THOMISTE, publiée par les Dominicains de l'Ecole de Théologie de St-Maximin, Var, France: 1947, T. XLVI, no 2: C. JOURNET, *Définition synthétique de l'âme créée de l'Eglise*. — M.-D. PHILIPPE, *Les processions divines selon Durand de Saint-Pourçain*. — J. MARITAIN, *L'Existant*. — L.-B. GILLON, *Aux origines de la «Puissance obédientielle»*. — L. GARDET, *Philosophie et Théologie comparées: de quelques positions méthodologiques de base*. — L. GARDET et M. LABOURDETTE, *Aux sources de la Théologie spirituelle*. — M.-J. NICOLAS, *Economie et humanisme*. — A. FOREST, *Etudes sur Hegel*. — J. CHAIX-RUY, *Les philosophes italiens d'aujourd'hui*. — No 3: M. LABOURDETTE et M.-J. NICOLAS, *L'analogie de la vérité et l'unité de la science théologique*. — C. JOURNET, *Définition synthétique de l'âme créée de l'Eglise*. — M.-R. WEIERS, *In Christo Jesu*. — J.-H. NICOLAS, *Essence et substance*. — M. LABOURDETTE et M.-J. NICOLAS, *Autour du «Dialogue Théologique»*. — M. LABOURDETTE, *Principes de Morale*. — J. CHAIX-RUY et J.-H. NICOLAS, *Chronique de philosophie spéculative*. — U. FILIPPI, *Etudes sur la méthodologie des Sciences physiques*.

REVUE DE L'UNIVERSITE D'OTTAWA, (section spéciale) Ottawa, Canada: 1947, Vol. XVII, juillet-septembre: J.-V.-M. POLLET, *L'anglicanisme libéral et le mouvement œcuménique*. — T. GREENWOOD, *The Philosophy of Nature of Denis Diderot*. — Octobre-décembre: R. BELLEMARE, *Réflexions sur la génération spirituelle*. — L. T. DAYHAW, *What do Psychological tests Measure?*

SAPIENTIA, revue thomiste de philosophie publiée par le Seminario Major San Jose, La Plata, Buenos Aires: 1947, 2^e année, 3^e trimestre: EDITORIAL, *Tomismo y existencialismo*. — A. GEMELLI, *Esiste una psicologia del lenguaje?* — A. G. VIEYRA, *Ontologia de la existencia (I)*. — F.-J. THONNARD, *El existencialismo francés contemporáneo*. — O. N. DERISI, *El segundo grado del Espíritu: la síntesis lógica en la Filosofía del Espíritu de Benedetto Croce*. — 4^e trimestre: R. G. LAGRANGE, *Los primeros Principios y el tercer Grado de Abstracción*. — J. R. SEPICH, *Existencialismo e Historia*. — R. PANIKER, *Jacobi y la Filosofía. Un ejemplo de Filosofía del Sentimiento*. — A. G. VIERIRA, *Ontologia de la Existencia*.

SCUOLA (LA) CATTOLICA, publiée par la faculté pontificale de Théologie du Séminaire Arcivescovile, 75 Corso Magenta, Milan: 1947, LXXV^e année, juillet-septembre: H. GALBIATI, *I genere letterari secondo il P. Lagrange e la "Divino afflante Spiritu"*. — C. ZANCONATO, *L'essenza del peccato mortale*. — E. RIGHI-LAMBERTINI, *Cremazione o inumazione*. — Octobre-décembre: C. COLUOMBO, *La definibilità dogmatica dell'Assunzione di Maria SS. nella teologia recenti*. — E. GALBIATI, *I genere letterari secondo il P. Lagrange e la "Divino afflante Spiritu" (II)*. — C. ZANCONATO, *L'essenza del peccato mortale (II)*.

THEOLOGICAL STUDIES, publiée par les facultés de Théologie de la Compagnie de Jésus aux Etats-Unis, Woodstock, Md.: 1947, Vol. VIII, septembre: B. F. LONERGAN, *The Concept of Verbum in the Writings of St. Thomas (III)*. — M. J. DONNELLY, *The Inhabitation of the Holy Spirit*. — Décembre: P. GAECHTER, *Semitic Literary Forms in the Apocalypse and their Import*. — P. F. PALMER, *The Lay Priesthood: Real or Metaphorical*. — S. J. GRABOWSKI, *Sinners and the Mystical Body of Christ according to St. Augustine*.

THOMIST (THE), publiée par les Dominicains des Etats-Unis, 487 Michigan Ave. N.E., Washington 17, D.C.: 1947, Vol. X, juillet-septembre: T. E. D. HENNESSY, *The Fatherhood of the Priest*. — V. E. SMITH, *Toward a Philosophy of Physical Instru-*

ments. — A. J. McNICHOLL, *Sacramental Signification*. — **Octobre-décembre:** M. BLONDEL, *The Inconsistency of Jean-Paul Sartre's Logic*. — J. VAN DER PLOEG, *The Place of Holy Scripture in the Theology of St. Thomas*. — L. M. BOND, *The Effect of Bodily Temperament on Physical Characteristics (I)*.

REVIEW (THE) OF METAPHYSICS, publiée par Yale University, 201 Linsly Hall, New-Haven, Conn.: **1947, Vol. I, septembre, no 1:** O. LEE, *Dialectic and Negation*. — C. HARTCHORNE, *God as Absolute, Yet Related to All*. — P. WEISS, *Essence, Existence and Being*. — A. SHIMONY, *An Ontological Examination of Causation*. — E. L. FACKENHEIM, *The Politics of Aristotle*, edited by E. Barker. — **Décembre, no 2:** A. WOLTER, *Duns Scotus on the Nature of Man's Knowledge of God*, ed., int. and trans. — H. KUHN, *Existentialism and Metaphysics*. — E. KARLIN, *The Nature of the Individual*. — E. L. FACKENHEIM, *Review-Article: Philo: Foundations of Religious Philosophy in Judaism, Christianity, and Islam*, by H. A. Wolfson.

EXTRAITS

DU

LAVAL THÉOLOGIQUE ET PHILOSOPHIQUE

STANISLAS CANTIN, <i>Henri Bergson et le problème de la liberté</i>	\$0.40
HENRI LEGAULT, C.S.V., <i>La critique marxiste de la religion</i>	0.50
CHARLES DE KONINCK, <i>In Defence of Saint Thomas: A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good</i>	1.00
FRANCIS WILLIAM KEARNEY, O.F.M., <i>On Cassirer's Conception of Art and History</i>	0.25
MARIE-DE-LOURDES, R.J.M., <i>Essai de commentaire critique sur l'"Enquiry Concerning Human Understanding" de David Hume</i>	0.80
AURÈLE KOLNAI, <i>Le culte de l'«homme commun» et la gloire des humbles</i>	0.40
GEORGES-ALBERT BOUTRY, <i>Pascalien et Cartésien: deux aspects de la théorie physique</i>	0.15
SISTER MARIE JOCELYN, O.P., <i>Discrete Time and Illumination</i>	0.10
EMILE SIMARD, <i>L'hypothèse</i>	0.40
BERNARD MULLAHY, C.S.C., <i>Subalternation and Mathematical Physics</i>	0.20
THOMAS PHILIPPE, O.P., <i>La théologie mariale</i>	0.20
W. R. THOMPSON, <i>Mathématiques et biologie</i>	0.15
CHARLES DE KONINCK, <i>Concept, Process, and Reality</i>	0.10
STANISLAS CANTIN, <i>L'âme sensitive d'après le «De Anima» d'Aristote</i>	0.25
W. R. THOMPSON, <i>La croissance et la reproduction des êtres vivants</i>	0.30
EDMOND GAUDRON, O.F.M., <i>L'expérience dans la morale aristotélicienne</i>	0.25
JACQUES DE MONLÉON, <i>Petites notes autour de la famille et de la cité</i>	0.35
R. VERNEAUX, <i>Vues cavalières sur l'existentialisme</i>	0.30
W. R. THOMPSON, <i>L'évolution des êtres vivants</i>	0.15
THOMAS PHILIPPE, O.P., <i>Des Ressources incomparables de la Maternité divine</i> ..	0.25
AUGUSTE VIATTE, <i>L'«Apologie» de Pascal d'après les plus récents travaux critiques</i> .	0.15

**La plupart des autres articles des premiers numéros du
Laval théologique et philosophique sont aussi
en vente au prix de \$0.10 ou \$0.15**

**Toute correspondance doit être adressée à Mgr A.-M. Parent,
secrétaire de la faculté de Philosophie, Université Laval,
Québec, Canada.**

